AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
ANTROPOLOGÍA

Rodrigo Díaz Cruz

Archipiélago de rituales

Teorías antropológicas del ritual





UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA

Este libro se propone reconstruir críticamente la memoria argumental de cinco teorías antropológicas del ritual, es decir, ofrece una lectura argumentada que atiende y razona lo que los textos de los «clásicos» de la antropología frontalmente afirman sobre los rituales. Una lectura que formula aquellas interrogantes de quien participa en una discusión viva, apasionada y racional con el propósito de obtener lecciones fecundas para la comprensión de la vida ritual, ese conjunto de discursos y prácticas singulares en las que todos hemos participado en alguna ocasión. En la historia de la antropología los rituales han sido concebidos como dispositivos privilegiados para acceder a las formas de vida, de pensamiento, de usos del lenguaje y de convivencia social de otros pueblos, culturas y épocas. De aquí que, a pesar de sus diferencias, las cinco teorías antropológicas del ritual revisadas en este trabajo compartan un rasgo: conforman todas ellas una historia de bronce del ritual. En esta historia de bronce, largamente erigida desde la antropología inglesa victoriana –y sus defensores actuales–, pasando por Émile Durkheim, Bronislaw Malinowski, Max Gluckman y Edmund Leach, «ritual» se ha realizado a partir de una metáfora sólida y profundamente enraizada: es ante todo una *forma* donde se vierten *contenidos*, esto es, principios, valores, realidades, fines y significados de otro modo y en otro lugar constituidos o que a través de él son expresados. Es esta memoria e historia argumental la que aquí se reconstruye, y con ella un trozo significativo de la historia de la antropología simbólica, al tiempo que se ofrecen lecciones con el fin de hacerlas intervenir en los debates contemporáneos para la comprensión de la vida ritual.

Rodrigo Díaz Cruz es profesor del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana de la Ciudad de México y es doctor en Antropología por la Universidad Nacional Autónoma de México. Ha publicado diversos trabajos sobre la innovación tecnológica y procesos culturales, y sobre antropología simbólica y de la experiencia.

ISBN 84-7658-541-1


AUTORES, TEXTOS Y TEMAS

ANTROPOLOGÍA

Dirigida por M. Jesús BUXÓ

Esta colección recoge, en el marco de la colección seriada: «Autores, Textos y Temas», autores y obras clásicas de Antropología, de modo que a través de ellos se pueda acceder a la producción básica del pensamiento e investigación en Antropología. Incluye también estudios críticos sobre los temas fundamentales que en Antropología se están planteando e investigando hoy, y trabajos que permitan a estudiantes y estudiosos de Antropología un acceso progresivo al conocimiento teórico y a su preparación en la investigación aplicada.

La colección se entiende como una contribución de material apto para el estudio y conocimiento de la Antropología y para la investigación del hombre y los grupos humanos, de su producción cultural –mental y material– a través de su historia y actualidad.

La difusión de esta investigación y conocimiento pide estar abierta a todos los caminos y metodologías que hayan o estén contribuyendo sólidamente a este conocimiento del hombre.

Editorial : Anthropos
Fecha de edición: 12 Diciembre 1993
ISBN-10 : 8476585411
ISBN-13 : 978-8476585412

ARCHIPIÉLAGO DE RITUALES

AUTORES, TEXTOS Y TEMAS
ANTROPOLOGÍA

Colección dirigida por M. Jesús Buxó

33

Rodrigo Díaz Cruz

ARCHIPIÉLAGO DE RITUALES

Teorías antropológicas del ritual





UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA
UNIDAD IZTAPALAPA División de Ciencias Sociales y Humanidades

PRÓLOGO

LOS CAZADORES DE SIGNIFICADOS

La palabra ritual suscita, en su uso cotidiano, por lo menos dos imágenes recurrentes. Una, la imagen de la reiteración obstinada de ciertos actos, algunos de ellos privados, casi inevitables, ejecutados con formas y en tiempos y lugares ya precisados con anticipación, como cuando se afirma «el gastado ritual de tomar el té a las cinco de la tarde». En estos casos «ritual» parece referirse a prácticas desprovistas de sentido, más bien mecánicas y altamente convencionalizadas, rutinas vacías que la costumbre ha hecho cristalizar. Y dos, la pomposa imagen de las efervescentes, masivas y vistosas ceremonias, tan alentada desde hace varios siglos por quienes desde Occidente han viajado a otras tierras... y por Hollywood, en la que sacerdotes extáticos y ensangrentados, o bien en silencio y contemplativos, establecen algún tipo de comunicación con seres trascendentales. En este caso «ritual» parece referirse a prácticas colectivas más o menos anacrónicas, propias de una época ya superada entre nosotros, pero que se celebran en *otras* culturas, en *otros* pueblos: «residuos quizás de algunas fastuosas edades primeras con proverbiales ídolos de oro, humeantes calderos y vírgenes vestales».

Entre una y otra imagen, o al margen de ellas, se ha querido colocar la tradición antropológica cuando ha indagado la vida ritual, uno de sus temas privilegiados, tratados con generosidad, desde el siglo pasado. Sin embargo no siempre ha podido

resistir los encantos de estas imágenes y se ha dejado seducir —parcialmente— por ellas: y a quién no le ha tocado vivir la primera y quién no se ha conmovido con la segunda o, ya sin caricatura, con algo parecido a ella: esas prácticas atribuidas a otras culturas y a otros pueblos también están con nosotros, configuran igualmente nuestro ser en el mundo. En su persistente búsqueda de lo que los rituales son, y el papel que han desempeñado o desempeñan en la historia humana, en la historia de las sociedades y de las culturas, los antropólogos se han convertido en genuinos cazadores —y, a veces, liberadores— de significados. En efecto, con redecillas multiformes, los antropólogos han salido a cazar rituales en las selvas de los símbolos que han sabido descubrir y, en ocasiones, no pocas, inventar —en ellas también se han perdido o se han dejado abandonar.

De sus múltiples exploraciones a esas sobrecogedoras selvas, la antropología social ha ido gestando lenta, continua, intensamente, una narrativa monumental que he denominado *la historia de bronce del ritual*. En este libro me propuse reconstruirla, y mientras lo hacía me fui percatando de que, con todo y su carácter monumental y broncíneo, se trata de una historia múltiple, heterogénea y fragmentada que tiene todavía por fortuna muchas lecciones y gozos que ofrecernos. ¿Por qué, entonces, aludir a *la* historia de bronce del ritual cuando se reconoce su naturaleza múltiple, heterogénea y fragmentada? ¿No suscita esta presumible incongruencia una primera perplejidad apenas el texto quiebra el alba? No, porque a esta historia de bronce le da consistencia y sustento un atributo que permanece en ella, que atraviesa —de formas distintas es cierto— los trabajos de los pensadores que han contribuido a su gestación y arraigo, algunos de los cuales, los más prominentes sin duda, serán revisados aquí. Me refiero a un modelo compartido del pensar y del constituir al ritual: como un punto de la cultura que contiene todos los puntos culturales, al modo del *Aleph* del relato de Jorge Luis Borges. «¿El *Aleph*? Sí, el lugar donde están, sin confundirse, todos los lugares del orbe, vistos desde todos los ángulos.» Así como Borges, el personaje del cuento, pasmado ante el *Aleph* que descubrió, rememora al persa que...

> [...] habla de un pájaro que de algún modo es todos los pájaros; Alanus de Insulis, de una esfera cuyo centro está en todas

> partes y la circunferencia en ninguna; Ezequiel, de un ángel de cuatro caras que a un tiempo se dirige al Oriente y al Occidente, al Norte y al Sur [...]

como pálidas analogías del *Aleph*, así los cazadores de significados que han atrapado algunas especies en sus redes hablan del ritual como una forma que contiene y expresa, de una vez por todas, en apretada disposición, ya al pensamiento primitivo, ya al orden moral general, a los códigos subyacentes, a las cosmovisiones infinitas. A la textura que otorga consistencia a esa historia de bronce la he llamado el *paradigma Aleph del ritual*, que también procuraré caracterizar con detalle en las páginas siguientes.

Quien escribe un libro sobre el ritual y sobre sus cazadores en antropología es, al mismo tiempo, como en un juego de espejos, un integrante más del mismo clan de exploradores. Tocará al lector, ¿acaso otro cazador?, juzgar si se han cumplido con los objetivos de este libro, apenas esbozados aquí y sobre los que volveré más adelante. Una primera versión de este trabajo fue presentada como tesis doctoral en la Facultad de Filosofía y Letras, donde está alojado el doctorado en antropología, de la Universidad Nacional Autónoma de México. De la primera mayúscula con que se abrió la escritura de este texto a la pelotita negra que lo cerró con un teclazo feliz y sumario, pasaron poco más de dos años. Durante ese periodo tuve la suerte de acumular muchas deudas. Con el profesor Roberto Varela, director de la tesis en su momento y propiciador de este libro, mis deudas acumuladas en los últimos 15 años son tan grandes que ya estoy pensando muy seriamente en la moratoria. Después de tantas enseñanzas, discusiones y conversaciones amistosas creo que vale la pena comenzar de cero. Espero también que este trabajo guarde algo de las generosas y lúcidas huellas del profesor Carlos Pereda. A los profesores Guillermo de la Peña y Esteban Krotz les agradezco que hayan hecho una lectura tan atenta y crítica de este trabajo. Me han sugerido rutas de investigación de las que no me había percatado: algo así como la bibliografía negativa que espero pronto reparar. Y lo mismo puedo decir de los comentarios que hicieron a este texto la profesora Noemí Quezada y los profesores Alejandro Figueroa (q.e.p.d.) y Mauricio Beuchot. En todos los casos ejemplos, sin concesiones, del rigor en el ejercicio del pensamiento.

De los miembros del área de cultura del Departamento de Antropología de la Universidad Autónoma Metropolitana, a la que pertenezco, destaco en particular el apoyo que me brindaron para que pudiera realizar una fecunda investigación bibliográfica en Nueva York. El profesor Richard J. Bernstein de la New School for Social Research fue quien me hizo la generosa invitación para hacer posible esa investigación; y los contactos con él se hicieron a través de los profesores María Pía Lara y Sergio Pérez Cortés, a quienes también les debo sus continuas palabras de aliento. Al profesor Eduardo Nivón, jefe del Departamento de Antropología mientras escribía el libro, le agradezco también su apoyo sin restricciones a esta empresa. A los miembros del seminario de antropología simbólica que a intervalos irregulares pero seguros se reúnen en la Escuela Nacional de Antropología e Historia —los profesores Xóchitl Ramírez, María Ana Portal, Adriana López, Luis Reygadas, Abilio Vergara y Alejandro Figueroa (qepd)— les estoy agradecido por su amistad y por los comentarios críticos a fragmentos de este libro. Acaso las profesoras Leticia Mayer y María Josefa Santos desconocen cuánto colaboraron para que lo concluyera. Muchas de las ideas que se exponen en este trabajo fueron sometidas a discusión en algunos de mis cursos en la licenciatura en antropología social de la UAM, en la maestría en filosofía de la ciencia, en el posgrado en ciencias antropológicas de la misma universidad, y en la maestría en antropología social de la ENAH: a todos sus participantes les agradezco sus comentarios.

El que hubiera tenido condiciones inmejorables para redactar este libro —en la soledad— se debe a que nuestro viejo amigo Gustavo Flores me facilitara su casa de campo en un pueblito del estado de Tlaxcala con un sugerente nombre: Españita. Iba a esta pequeña España cargado de maletas con libros y, a veces, con ideas. Gustavo Flores, Victoria Pérez de León, Concepción Ortega y Pedro Ortega me demandaron ante todo claridad: espero no haberles defraudado. Mi familia extensa toda, enloquecida y cálida, estuvo atenta, no sin desesperación, a la redacción del libro. Carmen, mi mujer, no sólo toleró mis ausencias y mis prolongadas estancias en Españita y frente a la computadora, en realidad las alentó incondicionalmente como tantas otras cosas. Este trabajo está dedicado a ella y a nuestras hijas, Amor Carolina y Ana Sofía, nuestros milagros comunes.

Introducción

MEMORIA ARGUMENTAL DE UN ARCHIPIÉLAGO

1. Por lo menos en lo que toca al discurso y a la práctica de la antropología, el concepto de «ritual» ha gozado de la autoridad que una historia de bronce —ávida de magníficas hazañas, escenas perdurables y errores elocuentes— le ha sabido conferir. En la elaboración histórica de este concepto, según la ha formulado el guiño antropológico desde el siglo pasado, el sentido último de *ritual* se localiza más allá de cualquier proximidad con el presente. Cauta ante la posibilidad de alguna contaminación proveniente de las contingencias de la existencia cotidiana, la antropología le ha asignado suntuosos propósitos a «ritual»: *locus* privilegiado de la costumbre o tradición; asiento de las prácticas sagradas y los procesos simbólicos formales; pantalla en la que se proyectan de un modo más o menos transparente las formas de pensamiento de los pueblos; representación solemne de la estructura social; expresión de la cohesión, integración y unidad de las colectividades; índice indubitable de una continuidad cultural y de una reproducción social similares a sí mismas; teatro benévolo de los poderes y cargos políticos; exteriorización, en fin, de los textos consagrados y sus interpretaciones oficiales. En esta historia de bronce, «ritual» se ha realizado a partir de una metáfora sólida y profundamente enraizada: es ante todo una *forma* donde se vierten *contenidos*, esto es, principios, valo-

res, realidades, fines y significados de otro modo y en otro lugar constituidos, pero que a través de él son expresados. Una forma que a las miradas escrutadoras hace visibles, o al menos reconocibles y evocables, los contenidos ahí depositados.

Esta obstinada atención a lo que los rituales «dicen», a los contenidos —básicos, fundantes, broncíneos— que en ellos se expresan, ha ocultado, negado, marginado o bien minimizado la posibilidad de plantearse *otras* interrogantes, *otras* presunciones de verosimilitud y *otras* hipótesis acaso fecundas. A veces incluso ha dificultado la posibilidad de presionar las interrogantes ya establecidas para insinuar nuevas rutas de investigación. Más con ánimo ejemplificador, sugiero, al vuelo, algunas. Si aceptamos que los rituales «dicen» algo, que significan algo, como quiere la tradición, entonces tenemos que preguntarnos cómo lo dicen, cómo lo significan rituales particulares ejecutados por sujetos singulares en contextos específicos, y no sólo sospechar, como se suele hacer *a priori*, la presencia de rituales paradigmáticos que otorgan voz a los valores culturales y sociales fundamentales. Cómo se modifican en el tiempo, si tal es el caso, ese decir y ese significar, y las interpretaciones, a veces en conflicto, con las que los ejecutantes se apropian de las celebraciones rituales en las que participan. En qué medida los rituales son constitutivos de la existencia cotidiana, de las prácticas seculares y rutinarias, del fluir a veces atropellado y vertiginoso, a veces perezoso, de la vida social: «Tenemos que aprender —escribió Victor Turner (1974: 37)— a pensar las sociedades como en continuo flujo... Las estructuras formales, supuestamente estáticas, se nos hacen visibles sólo a través de este fluir que las energetiza». Cómo los rituales articulan y potencian nuestra humanidad, cómo recrean y reordenan nuestra experiencia por ellos mismos; qué sentimientos movilizan, qué deseos, intereses, saberes y emociones; cuáles son sus propiedades poéticas y retóricas capaces de crear nuevos significados, asociaciones novedosas y frescas, nuevas formas de conocer el mundo, de generar subversiones y transgresiones pero también nuevos modos de legitimar algún orden; cuándo considerarlos componentes activos de la historia que se hace, inconclusa, desgarrada y abierta, y no meros productos de una tradición y costumbre sin suturas. Interrogantes, presunciones e hipótesis que, según creo, y en este libro me empeñaré en demostrarlo, omite el rela-

to de bronce que ha colmado al concepto de «ritual». Un relato que en suma se ha esforzado por convencernos de que los rituales «dicen» algo, sin averiguar, o haciéndolo escasamente, cómo lo dicen, cómo reordenan, dan continuidad y fracturan a la experiencia y, parafraseando el célebre *dictum* de John L. Austin, cómo hacen cosas los rituales.

Otro rasgo central con que se ha recubierto la concepción de «ritual» en su historia de bronce es el de constituir un criterio de demarcación entre las sociedades tradicionales y las modernas. En aquéllas, la vida es por excelencia una profusamente ritualizada; en estas últimas, las ciencias y las técnicas han sabido desarraigar las creencias y prácticas rituales de los espíritus humanos. Con la mecanización de la concepción occidental del mundo a partir del siglo XVI, ciertas acciones y creencias —como las rituales— fueron consideradas por los intelectuales renacentistas y sus sucesores como los ejemplos más claros de aquella credulidad y superstición populares que se hacen necesarias desterrar de la vida humana. En esta interpretación, las prácticas y creencias rituales confunden el orden causal que rige a la naturaleza; de este modo se comenzó a trazar la tajante distinción, que todavía perdura equívocamente en nuestros días, entre lo real, lo racional y lo eficaz como opuesto a lo simbólico, lo mito-lógico y lo ritual (véase Burke, 1990 y Díaz, 1994). Necesidad causal, espontaneidad individual, trabajo experimental, racionalidad y sinceridad empírica se opusieron a rutina, credulidad, festividad reiterativa, irracionalidad colectiva y superstición populares. El repudio a las actividades rituales se originó a partir de una tendencia secular más amplia: el surgimiento de un realismo ingenuo, del naturalismo, y de una inclinación por concebir al mundo tal y como *literalmente* se presume que es.

Esta actitud negativa, o por lo menos escéptica, hacia las prácticas y creencias rituales que se comenzaba a fraguar en el Renacimiento era un componente importante de una nueva *figura del mundo* —la moderna— que ya rompía con la medieval. Una figura del mundo, en palabras de Luis Villoro (1992: 105), «expresa una manera peculiar de concebir el puesto del hombre en el cosmos natural y en el cosmos social». Cabe insistir que esta idea del ritual como rutina vacía, vinculada a creencias irracionales y supersticiones insostenibles, propias de *otras* cul-

turas o residuos de *otras* épocas, ha sido construida o inventada desde *cierta* concepción de la figura moderna del mundo, una donde no hay cabida para el hombre ritual, como contraste paradigmático de las prácticas y creencias científicas y técnicas, dos de las excelencias de esa figura del mundo. Con otras palabras, *ritual* se ha realizado, en la modernidad, y particularmente en su historia de bronce, como uno de los dispositivos privilegiados de demarcación entre las culturas, sociedades y épocas históricas. Un criterio más, nada despreciable, de diferenciación entre la vida tradicional y la moderna, de distinción entre las sociedades simples —«primitivas»— y las complejas.

No obstante, contrastes binarios como el de tradición-modernidad reducen complejas continuidades, rupturas y contradicciones a la estética de pulcras oposiciones que ocultan más de lo que dicen. Tan pronto como en la Revolución Francesa, por ejemplo, Jean Paul Marat se percató lúcidamente —y ya bajo los auspicios de la naciente figura moderna del mundo— que todo ejercicio del poder, incluso de aquel legalmente constituido, requiere de su propia «teatralidad» y dramatización, es decir, debe estar envuelto por rituales y complejos simbólicos que le doten de una legitimidad portentosa: «el teatro del Estado», la llamó (citado por Burke, 1990: 281; véanse, entre otros, Balandier, 1994; Cannadine y Price, 1987; Kertzer, 1988; y Lane, 1981). En estos casos de mistificación, ritualización e invención de tradiciones a través de los cuales el poder se organiza y ejerce, los rituales aparecen no como máscaras o reflejos del poder —de acuerdo con la interpretación ortodoxa—, sino en sí mismos como una clase de poder: otra ruta de investigación que la historia de bronce de «ritual» también ha inhibido. La vida ritual y ceremonial se encuentra vital entre nosotros a pesar y en contra de las imágenes que *cierta* corriente de la figura moderna del mundo ha construido, y a la que la tradición antropológica dominante, por lo menos hasta la década de los sesenta, acaso setenta, no ha sido impermeable.

2. En este trabajo me propongo reconstruir, con alguna minucia, la historia de bronce que el guiño antropológico ha formulado del concepto de «ritual», apenas trazada en las líneas anteriores. Y, paralelamente a la exposición de ese guiño, intentaré mostrar cómo la imaginación antropológica ha hecho de

los rituales un dispositivo privilegiado para producir conocimientos sobre el otro; una ruta gracias a la cual se ha alcanzado, inventándolo o recreándolo, al otro. Estos objetivos, sin embargo, plantean algunas interrogantes que, si no exhaustivamente contestadas, al menos deberán ser atendidas: desde qué horizonte, cómo y con qué propósito, con qué presunciones se habrán de reconstruir las varias tradiciones del pensamiento antropológico que, a pesar de sus obvias diferencias, comparten esa concepción simplificada del ritual que he denominado historia de bronce y que más adelante, como consecuencia de ésta, llamaré *paradigma Aleph del ritual*.

Me permitiré, primero, algunos comentarios sobre el proceso mismo de la investigación que dio como resultado este libro, no para ilustrar la suerte de vagabundeo intelectual al que se vio sometido su autor, sino para mostrar algunos de los presupuestos con los que he intentado urdirlo. El presente trabajo le debe su existencia a un propósito incumplido. O, más positivamente, a un proyecto personal y de indagación que se ha demorado, en conciencia y con solaz, a dar su segundo paso. Inicialmente la investigación estaba orientada a reconstruir críticamente la teoría del ritual del antropólogo británico Victor W. Turner, sin duda la más creativa y sugerente de cuantas, desde la antropología, se han propuesto. En el plan original se incluía un primer capítulo, más o menos breve, más o menos apretado, donde resonarían algunas voces antropológicas que reflexionaron fructíferamente sobre el ritual. Voces con las que Turner debatió y polemizó; voces cuyos ecos rebotan en la densidad de su obra; voces que —atrapadas por su redecilla magistral—, entonó y alargó hasta convertirlas en enriquecedoras mariposas del pensamiento antropológico; voces que, a veces, no escuchó: voces omitidas.

Ese primer hipotético capítulo se proponía elucidar las concepciones, la historia de bronce, que sobre el ritual habían postulado algunos clásicos de la antropología: los intelectualistas decimonónicos y sus sucesores neotylorianos del siglo XX, Émile Durkheim, Bronislaw Malinowski, Max Gluckman y Edmund Leach. Pero no al modo de una historia de las ideas en la que unas sucedan, eliminándolas, a otras, en un incesante y apabullante progreso teórico que culmina, en nuestro aquí y ahora, en la obra y persona de Victor W. Turner. Tal no era, no es, el

propósito, ni así opera el desarrollo del conocimiento científico. Más bien, la intención que animó esta revisión de la obra de los clásicos supone una hipótesis: asumo que es del todo pertinente rescatar algunos de sus materiales y obtener diversas lecciones de sus obras para hacerlas intervenir en los debates contemporáneos y en la solución de los problemas propios a la indagación de los procesos o actividades rituales. De uno u otro modo ellos están presentes en la discusión contemporánea sobre el tema que trato. Esto es, reconstruyo el relato de bronce que han formulado del concepto de «ritual» desde una historia y lectura argumentadas: una historia y lectura en la que no enfrentamos dispositivos de ideas, testimonios personales o documentos sociales, sino intervenciones argumentales. Como lo ha señalado Carlos Pereda (1994*a*: 96-97), en cuyo trabajo me apoyo para esta exposición, «las preguntas que hay que formular desde una historia argumentada [del ritual] son, pues, las preguntas de quien está en una discusión, y no las de un historiador». De aquí que el propósito de este trabajo no sea, meramente, la reconstrucción de la historia de bronce del concepto de «ritual» en el pensamiento antropológico. Abundo.

La exploración y la reconstrucción de las propuestas de los clásicos sobre el ritual, sus voces en íntima conversación, la he realizado desde una perspectiva interesada, desde una presunción de relevancia: la exposición que hago de ellas está mediada por una lectura previa de la obra del mismo Turner. Insisto, no con la idea simplificadora de que sin esos «antecedentes» los trabajos de Turner serían ininteligibles, sino con el objeto de establecer un diálogo crítico entre ellos. Mejor: con el fin de ir constituyendo una memoria argumental en torno a ese controvertible término que es el «ritual». En breve, pretendo hacer una lectura argumentada: una que atienda y razone lo que los textos de los clásicos frontalmente afirman sobre los rituales, de aquí la minucia con la que intentaré reconstruir lo que nos dicen; una lectura que formule aquellas interrogantes de quien participa en una discusión viva, apasionada, racional. Una lectura argumentada es «una lectura directa: no se lee para, por así decirlo, ver a través de lo leído otra cosa —los motivos de una biografía, ciertos antecedentes, intereses o tendencias sociales, como hacemos en las lecturas oblicuas de la historia explicativa» (Pereda, 1994*a*: 97). Una lectura que, por supuesto, es

también una historia argumentada, pues quien lee de manera argumentada un texto de otro tiempo, con interlocutores ausentes, estará obligado inevitablemente a salir a la historia. Lentamente, y con vacilaciones, la historia penetra en esa lectura argumentada, y va impregnando al lector «no sólo como un fichero, sino también, a veces, como una memoria: como una memoria argumental», con sus propios datos, materiales y fetiches, con sus rupturas y continuidades, que no pueden ser desconsiderados porque en algún sentido ya están presentes en el momento del diálogo y el debate.

Conforme iba redactando ese primer capítulo, al menos una certeza me fue sobrecogiendo. En el diseño original del trabajo incurrí en un lamentable vértigo simplificador: los intelectualistas victorianos y sus sucesores del siglo XX, pero también Durkheim, Malinowski, Gluckman y Leach, tienen más cosas que decirnos de lo que inicialmente había sospechado: ofrecen algo más que una mera historia de bronce del ritual. A través de una lectura argumentada iluminaron rutas de investigación desconocidas para mí, insinuaron otras sugerentemente, y otras me fue permitido «inventarlas». Este trabajo, desde luego, no pretende recorrerlas todas, pero en él se incluyen, por lo menos, las rutas de investigación más holgadas y, en ocasiones, algunas angostas aunque igualmente fructíferas. Por añadidura me fueron mostrando nuevos pliegues en y nuevas posibilidades de leer, argumentadamente, la obra de Turner, que aparecerá citada unas pocas veces a lo largo del trabajo a pesar de ser uno de sus habitantes dilectos. El proyecto, de este modo, se fue demorando en dar su paso inicial, a tal punto que ese primer capítulo se convirtió en el presente libro.

A pesar de la claudicación del propósito inicial, el objetivo del proyecto general se ha mantenido: ofrecer una reflexión metateórica de las concepciones del ritual elaboradas por los autores arriba señalados. Indagar, esclarecer y polemizar, sobre todo polemizar, con sus teorías del ritual, y tal vez sea el ánimo crítico con el que se va presentando esta memoria argumental lo que dé continuidad al texto. Más aún, intentaré reconstruir sus premisas centrales, sus redes conceptuales, sus heurísticas positiva y negativa, sus ámbitos de operación, ya que no en todos los casos ellas se exponen explícitamente. Quiero decir que en sus obras no hay algo así como un acuerpamiento de

concepciones más o menos unitario sobre el ritual y sus consecuencias; a veces incluso el asunto les merece una visión oblicua con todo el preeminente valor teórico que terminan por asignarle al ritual. Buscaré destacar las rupturas y continuidades que existen en y entre sus discursos y prácticas operativas, los diálogos que ellos promueven pero también los silencios o la indiferencia que suscitan. Al final, en conjunto, me ha parecido que ofrecen una imagen: la de islas más o menos integradas y cercanas entre sí de reflexiones sobre el ritual.

Me he propuesto también plantearle a este archipiélago de rituales ciertas interrogantes en torno a la construcción del conocimiento antropológico. En particular, aunque no de manera exclusiva, me interesa esclarecer los modelos de interpretación y de traducción interculturales elaborados por las voces que aquí examino, así como las nociones de racionalidad que intervienen, a veces tácita, a veces de forma explícita, en sus desarrollos teóricos. Dado que todos ellos estudiaron las creencias, acciones y procesos rituales en el marco de una teoría de la sociedad, no me pude abstraer, imposible hacerlo, de introducir algunos de los rasgos más sobresalientes de estas teorías para ubicar, sin reduccionismos, sus indagaciones sobre los rituales. Más todavía, me atrevo a sugerir que, en algunos de ellos, sus teorías de la sociedad serían, por lo menos, inconsistentes o deshilvanadas sin el componente del análisis del ritual. Acaso tenga que decir que ello se debe a la fascinación, extrañeza y poder que algunos rituales —sobre todo de otras culturas y otros tiempos— han ejercido sobre los hombres de Occidente. No obstante, para los fines de este trabajo, ofreceré otra razón para dar cuenta de este entrelazamiento entre teoría de la sociedad y teoría del ritual. La enuncio a continuación.

3. Nunca será inútil volver la mirada a los clásicos. Menos aún cuando se indaga un término que ocupó una parte destacada en sus reflexiones. Una de las tesis centrales de este trabajo, como ya lo he indicado, es que desde que se institucionalizó la disciplina, los antropólogos han querido concentrar, ilusamente, en la noción de «ritual» un punto de intersección y de convergencia, un atajo precioso o una clave sintetizada a partir del cual descubrir o comprender, recrear o inventar, a las culturas otras, sean primitivas, tradicionales o antiguas. La tradición —y

sus concomitantes: las formas de pensamiento, los principios sociales, la cosmovisión y los órdenes sociales— se proyecta en esa pantalla predilectísima para la imaginación antropológica que son los rituales. El ritual se ha convertido en su historia de bronce en una suerte de *Aleph* antropológico: punto de la cultura que contiene todos los puntos culturales. Según se le haya concebido como instrumento de acceso bien al pensamiento primitivo, bien a los pliegues de lo sagrado o a los nudos psicológicos de las emociones, a los axiomas constitutivos de las sociedades, a los códigos binarios innatos o a las huellas grabadas en los cuerpos y sus máscaras, la noción de «ritual» ha persistido en el vocabulario antropológico, a diferencia de muchos otros términos decimonónicos, con insólita fortaleza por más de un siglo. Concepto venerable en y privilegiado por la tradición, buena parte de su vitalidad ha descansado paradójicamente en la ambigüedad y en un par de rasgos: el de la ubicuidad y el de la reformulación inagotable. Tales los sesgos que configuran la porosa memoria argumental que se ha creado en torno a «ritual». Nada sorprendente, podrá afirmar el bien intencionado, cuando de categorías sociológicas circulantes y vivas se trata. Las buenas intenciones, sin embargo, no bastan para esclarecer ya no digamos el término, sino cómo ha llegado a expandirse en sus usos, con destacada discontinuidad, muchas veces desconsiderada por la literatura —como si se tratara de un término incontrovertido—, y con vigor tal que hoy abarca o provee de sombra a fenómenos sociales hasta hace poco insospechados.

En los primeros estudios sobre ritual, los clásicos procuraron los deslindes y restringieron su uso al terreno de lo mágico y/o religioso. En esta concepción (o modelo acotado del ritual), prácticamente única hasta la década de los sesenta, «ritual» fue un concepto conflictivo sólo en la medida en que magia y religión lo fueron. A partir de esta última década, de manera sistemática, este término —y algunos otros con los que guarda un aire de familia como ritualización, ritualismo y ceremonia— inició su fuga del campo, el mágico-religioso, en el que se encontraba. No se evadió del todo, pues al mismo tiempo que «ritual» constituyó un importante componente de las teorías antropológicas de la magia o de la religión, adquirió, a través de sus diversas puestas en operación, autonomía hasta tal punto

que comenzó a gestar un cuerpo teórico que le otorgara una identidad propia ya sin intermediarios: la teoría del ritual sin más (o modelo autónomo del ritual).[1]

Las reflexiones sobre los rituales no comenzaron, desde luego, con la antropología. Alrededor de los rituales católicos, la liturgia por ejemplo, se ha reflexionado exhaustivamente desde los inicios del cristianismo, pero más bien con propósitos apologéticos y/o prescriptivos: fijar los sentidos teológicos y las acciones que les sean propios. De hecho en la primera edición de la *Encyclopaedia Britannica*, publicada en 1771, la breve entrada del término que me ocupa establece su fuerte carácter normativo: anuncia que «ritual» es «un *libro* que dirige el orden y el procedimiento que ha de observarse en la celebración de las ceremonias religiosas [católicas]». No fue casual esta definición ni esta inclusión, pues en 1614 la iglesia católica había editado la primera versión autorizada del ritual (aunque desde el siglo IX ya existían en los monasterios los rituales como manuales de rezo). A partir del siglo XVIII «ritual» entró a los diccionarios como un *texto* que guía el orden prescrito para los servicios religiosos (se sobreentiende que del mundo cristiano). En la tercera edición de la *Britannica*, de 1797, se extendió por analogía a las observancias religiosas del mundo clásico occidental: «los antiguos gentiles también tenían sus rituales...». No será sino hasta su edición de 1910 que, primero, se reconoció que «ritual» es un fenómeno cultural no exclusivo de la cristiandad ni del mundo clásico; segundo, que no se trata de un libro, guión o texto prescriptivo, sino de una *acción representacional* presente en toda cultura: una práctica simbólica no necesariamente religiosa y opuesta a las acciones técnicas; y, tercero, es una acción susceptible de ser interpretada o decodificada que está integrada por dos elementos: los signos externos o visibles que nos remiten a los significados internos, esto es, una forma saturada de contenidos (véase Asad, 1993, para mayores detalles sobre la historia del concepto de ritual). Esta ruptura de la idea de ritual en Occidente, de ser un libro prescriptivo a ser una acción simbólica, presente en e ilustrada por las ediciones de 1771 y 1910 de la *Encyclopaedia Britannica*, se debió en gran medida al im-

1. En el capítulo 5, «Modelos de argumentación heterogéneos y múltiples», desarrollo el sentido tanto del modelo acotado como del autónomo del ritual.

pacto que ejercieran los estudios antropológicos del siglo XIX y principios del XX de las culturas llamadas primitivas o incivilizadas, sobre los cuales se apoyó el redactor del artículo de «ritual» para la edición de 1910. La ruptura que impuso el discurso antropológico consistió, como lo he indicado, en hacer de los rituales —esas formas plenas de contenidos básicos— un punto de convergencia, un *Aleph*, cuya elucidación, en principio, nos posibilitará conocer los procesos cognitivos, sociales y culturales de los grupos que los celebran. Conforme fue subrayándose este sesgo el término comenzó a adquirir su autonomía del campo mágico-religioso al que estaba adscrito, y con ella una notable dispersión.

Ilustro con algunos ejemplos la explosiva dispersión de sus ámbitos de operación. La realización de los quehaceres domésticos de una ama de casa (la moderna Hestia), los experimentos teatrales de Jerzi Grotowski o Antonin Artaud, tirar la basura en un suburbio parisino, el consumismo en las sociedades industrializadas, una competencia deportiva y, por supuesto, aquellas que la tradición ya ha consagrado como los sacrificios, los funerales, las iniciaciones, las posesiones, los carnavales, son todas ellas consideradas acciones rituales. En su uso ordinario «ritual» se aplica, además, con cierta holgura: desde cepillarse los dientes todas las mañanas hasta acatar las reglas de etiqueta en una comida. En este último sentido «ritual» se refiere a prácticas formalizadas, altamente rutinarias y previsibles que satisfacen, o al menos no violentan, las expectativas de los actores involucrados. El anti-ritualismo del movimiento *hippie* y juvenil de los sesenta y setenta, por ejemplo, se oponía precisamente a esta concepción ordinaria del término; no veía en los rituales más que prácticas desgastadas, desprovistas de gracia, huecas y decadentes de una sociedad empeñada en el consumismo y la guerra. Con el acrecentamiento de su ámbito de operaciones, «ritual» se ha convertido en una noción de continuo reformulada y cuestionada, como acosada por un pavor a la indefinición que su ubicuidad le ha colocado encima, y promotora de interpretaciones no sólo opuestas sino abiertamente desdeñadas entre sí. No dejará de sorprender el sistemático silencio y ninguneo recíprocos que importantes pensadores mantuvieron entre sus obras sobre el tema. De aquí, parcialmente, el título del presente libro: islas de reflexiones y argumentacio-

nes sobre los rituales que se congregaron a una prudente distancia, por extensión: archipiélagos de rituales.

Curiosamente, estas reformulaciones e interpretaciones en conflicto se han originado de un acuerdo más o menos general: los rituales están conformados en buena medida por procesos, funciones y formas simbólicas. Las diferencias aparecen cuando se le quiere dar contenido a tan feliz caracterización que casi nadie pone en duda. Un desacuerdo central es el de la naturaleza misma del ritual, esto es, si se refiere a un tipo distintivo de acción social demarcable de otras acciones, por ejemplo, las técnico-racionales, o si no es ninguna acción peculiar en absoluto, sino más bien un aspecto —el comunicativo— de todo comportamiento. Para quienes han adoptado esta segunda perspectiva, el término «ritual» ha dejado de ser humildemente ubicuo para adquirir el rasgo de la omnipresencia, pues prácticamente toda acción social entraña un aspecto comunicativo y, por lo tanto, ritual. En oposición a esta idea hay quienes sostienen que los rituales no comunican en lo absoluto, simplemente son cuando se realizan: son pura actividad. Otra diferencia destacable radica en la estrategia de su apropiación. Algunos prefieren resaltar el carácter polivalente de los rituales y de sus símbolos constitutivos, y han propuesto un despliegue hermenéutico para ir elaborando sus variados sentidos; otros destacan su dependencia de códigos subyacentes, bien sean códigos culturales —contingentes y particulares—, bien universales e innatos para cuya elucidación se despliegan estrategias estructuralistas; para otros, en cambio, los símbolos rituales carecen de significado. Ante este panorama, no falta quien haya propuesto desterrarlo del vocabulario antropológico, justo ahora cuando está metido en todas las sopas. Finalmente, otros han elegido el camino terapéutico: aclarar y delimitar el sentido de ritual remitiéndolo a sus orígenes mágico-religiosos. En 1966, Meyer Fortes se lamentaba de esta explosiva dispersión que apenas iniciaba. «Si ritual está totalmente subsumido en la categoría de comunicación —escribió— entonces hay un corto paso de aquí a la posición de que no existe una cosa como ritual *per se*; ni acciones, ni enunciados, ideas o creencias específicas a un dominio que podamos identificar con el término «ritual» en cuanto opuesto a cualquier otro asunto en la vida social que sea no-ritual» (Fortes, 1966: 410). Creo que los estudios sobre ritual

ya dieron ese paso y muchos más en esa dirección, pero no con las implicaciones que señalaba Fortes. El problema de la demarcación entre ritual y no-ritual, ya se conciba a aquél como una clase peculiar de acción social o como el aspecto comunicativo de todo comportamiento, aún subsiste, para mencionar apenas uno de los problemas que ha provocado la autonomización del término y su asociada dispersión. Sin embargo, al aplicarse a nuevos campos —la crítica literaria, la vida cotidiana, la microfísica del poder— la naciente teoría del ritual o modelo autónomo del ritual ha mostrado ser fructífera. Pero también es cierto que con su ubicuidad y continua reformulación, «ritual» se ha transformado en una noción enfáticamente inestable respecto a las redes conceptuales en las que se inscribe. Demostrar esta hipótesis será una de las tareas centrales de este trabajo.

Proponer una relectura de los clásicos ante el horizonte que apenas he trazado pudiera parecer inocente o normativo: para recobrar el camino perdido; para colocarnos en el terso espacio de las referencias precisas, delimitables y transparentes que determinaron la misma noción de ritual. Muy otro es mi propósito. Me ocupan los temas y problemas que se propusieron esclarecer en torno al ritual, pero más que eso, me interesan los modelos de argumentación en tanto orientadores de la investigación en ciertas direcciones, y no en otras, con que atacaron esos temas y esos problemas. Modelos de argumentación o formas del discurso en tanto que suponen cadenas de razonamiento y patrones de inferencia que van armando su objeto o tema de un modo más o menos convincente, más o menos explícito. Modelos de argumentación en el sentido de que estructuran el campo de su análisis, y al hacerlo buscan dotarle de una estabilidad y fijeza que, con el paso del tiempo, revelarán su carácter provisional e histórico. Intentaré mostrar que, a pesar de las diferencias en las sucesivas reformulaciones e interpretaciones del término —sustantivas como ya se pudo entrever—, existe un conjunto de oposiciones más o menos recurrente desde el cual se han desplegado los diversos modelos argumentales, incluso los contemporáneos, bien sea para agudizar, acrecentar, socavar o eliminar esas oposiciones. Y si vuelvo, en fin, la mirada a los clásicos es porque este juego de contrastes aparece en sus obras sin reservas: nos ofrecen modelos de argumentación que, al mismo tiempo que son dispositivos epistémicos con los que

se ha construido este objeto de estudio, aún están presentes en las discusiones actuales. En mi lectura argumentada los traigo a colación para «repensarlos y discutir con ellos como se discute con cualquier interlocutor de una argumentación».

Los primeros estudios antropológicos sobre rituales compartieron un rasgo: fueron en realidad exploraciones de la distancia. De una distancia que nunca lo será suficiente como para mantenernos ajenos o silenciosos; de una distancia espacial y temporal que no ha sido sino la traducción del alejamiento que el otro tiene respecto a tres notas propias y básicas: nuestras formas de pensamiento, nuestros modos sociales de vida y nuestros usos retóricos del lenguaje. He querido resumir este deslinde con tres categorías que han sido constitutivas en la exploración de la distancia: *creencias*, *prácticas* y *lenguaje*. Los tres primeros capítulos de la primera parte de este libro están dedicados, en ese orden, a elucidar el papel que desempeñaron estas categorías en la construcción antropológica de la noción de «ritual».

En el primer capítulo de este trabajo indago la tradición intelectualista del ritual —representada por los antropólogos victorianos— y exploro la obra de sus sucesores neotylorianos del siglo XX. Para unos y otros el ritual es la representación o actuación de cierta clase de creencias que le dotaron de vida: los rituales son pensamientos actuados, creencias volcadas en acciones. No cualquier clase de creencia: les interesaron aquellas creencias primitivas no fundadas en razones objetivas, y falsas por añadidura, pero que tienen el propósito, según ellos, de explicar, controlar y predecir el mundo. Establecieron, entonces, un contraste directo entre esta clase de creencias y las teorías científicas. Para los intelectualistas, de la elucidación de la vida ritual es posible inferir el *modus operandi* del pensamiento primitivo, de todo pensamiento primitivo. A partir de esta dicotomía entre creencia y acción, en la que privilegiaron a la primera, los antropólogos victorianos erigieron el primer modelo de argumentación en torno al ritual. Hace alrededor de treinta años, en las figuras de Robin Horton y Ian C. Jarvie fundamentalmente, surgió una corriente de pensamiento que dio alguna continuidad a las ideas de los antropólogos victorianos: el neointelectualismo. Nutrido por las ideas del filósofo de la ciencia Karl R. Popper y por sus fuertes debates con diversos antro-

pólogos simbolistas, el neointelectualismo subrayó, del mismo modo que sus predecesores, que en las prácticas rituales de las sociedades tradicionales se representa el sistema de creencias con el que sus miembros pretenden explicar, controlar y predecir el mundo. De aquí que este primer capítulo sea el de los rituales descarnados, en los que los hombres abandonan sus cuerpos y son reducidos a ser un espacio «interior», una «mente», un mecanismo sólo capaz de procesar representaciones. ¿Qué lecciones buscaré obtener de esta lectura argumentada, a qué rutas de investigación se puede dirigir la mirada? Señalo apenas dos: reconocer el valor cognoscitivo que tienen los rituales, aunque para ello tengamos que disolver la dicotomía mente/cuerpo, presente en las tradiciones intelectualistas (véase Jennings, 1982); y reintroducir el problema de las creencias —tan desdeñado por el programa de investigación durkheimiano o simbolista hegemónico en este siglo— en el análisis de los mismos. En particular propondré una concepción disposicional de las creencias, siguiendo a Luis Villoro (1982), como un elemento para la elucidación de los diferentes procesos rituales.

Analizo, en el segundo capítulo, el programa durkheimiano del ritual, más preocupado por las prácticas que por las creencias rituales en tanto acciones que simbolizan a la sociedad y sus principios fundantes; en esta perspectiva los rituales son como pantallas donde la sociedad se proyecta transparentemente. Son las representaciones colectivas de la sociedad, sus cosmovisiones, sus valores y normas fundantes, sus símbolos axiomáticos algunos de los elementos que son susceptibles de ser decodificados en los rituales. Estas ideas arraigarán a tal punto que conforman uno de los pilares de lo que se puede denominar programa durkheimiano o simbolista de investigación. Influido por los trabajos de William Robertson-Smith, para Durkheim cuanto rige a las prácticas rituales se encuentra en la sociedad no en el pensamiento, en las instituciones sociales y en las acciones no en las creencias, en la historia no en la filosofía; en fin, en los actos colectivos de identidad y comunión sociales. Reconstruyo su fallida explicación social del fundamento de todo conocimiento, expuesta en *Las formas elementales de la vida religiosa*, porque asumo que sin ella no nos será posible comprender cabalmente, primero, el lugar que Durkheim asignó a los rituales y, segundo, sus indudables inclinacio-

nes neointelectualistas. A partir de esta reconstrucción me es dable distinguir tres concepciones complementarias de ritual en Durkheim: la fundamentalista, la sociológica y la integracionista, cada una de las cuales ha tenido una notoria influencia en las posteriores reflexiones antropológicas sobre el ritual —y muy singularmente la última. Procuraré mostrar cómo algunos de los supuestos que las constituyen son insostenibles, pero también comentaré algunas de las lecciones ofrecidas o insinuadas por Durkheim: la función lúdica y recreativa de los rituales; el papel que desempeñan en la reproducción de la vida social y en la reconstitución de la memoria colectiva; su contribución a comprender ese proceso mediante el cual, por lo menos a través del ritual, lo obligatorio se hace deseable; la capacidad del hombre ritual por vincular su pasado individual y colectivo con un proyecto o una imagen del futuro; espacio, finalmente, el ritual, en el que se puede observar reflexiva y críticamente a sí mismo y a la colectividad a la que pertenece.

Han sido tres las categorías con las que los antropólogos han organizado la enorme masa del material etnográfico recopilado: *magia*, *religión* y *ciencia*. Mientras que para los intelectualistas decimonónicos la magia era una suerte de pseudociencia por lo que en ella se podía atisbar de razonamientos causales, Durkheim escudriñó en el pensamiento religioso para encontrar los fundamentos del científico. La obra de Bronislaw Malinowski, parte de la cual se discute en el tercer capítulo, descansa, tal vez como en ninguna de sus antecesoras, en esta móvil trilogía de categorías. Malinowski atendió, en particular, los rituales mágicos. Éstos, según el antropólogo de origen polaco, se celebran ahí donde los conocimientos científicos y los saberes y habilidades técnicas de los nativos son insuficientes. Así, las acciones mágicas no tienen el propósito, como querían los intelectualistas, de controlar la naturaleza, sino de aliviar las tensiones, la inseguridad y la orfandad psicológica que provocan justamente esas insuficiencias en la relación de los nativos con la naturaleza. Para Malinowski el mayor poder creador de la magia reside en los conjuros mágicos, y de esta premisa instauró, en principio, la dicotomía entre el decir y el hacer. Los conjuros deben ser analizados, de acuerdo a Malinowski, en relación con los marcos culturales y sociales nativos de referencia con el propósito de que consideremos que las fórmulas má-

gicas no sólo enuncian algo, también hacen cosas: son genuinamente «proyectiles verbales». Esta última metáfora me servirá de punto de partida para explorar dos rutas de investigación posibles. Intentaré vincular la idea del poder de las palabras mágicas con la teoría de los actos de habla del filósofo del lenguaje John L. Austin. Propondré también que algunos conjuros mágicos pueden ser mejor entendidos como proyectiles acústicos, emisiones cuya fuerza radica acaso en ese gusto, tan profundamente humano, por el ritmo del lenguaje, por el mero sonido de las palabras, que a veces inmejorablemente la poesía ilustra. Para ello expondré algunas hipótesis en torno a lo que Roman Jakobson y Linda R. Waugh llaman «el encanto de los sonidos del habla», y más precisamente del simbolismo sonoro. Escribí «dos rutas de investigación posibles» porque no constituyen, desde luego, las únicas aproximaciones para comprender las estrategias retóricas del lenguaje mágico. A veces éste, por ejemplo, no recurre a enunciados performativos, sino a meros enunciados descriptivos —donde la teoría austiniana de los actos de habla sería irrelevante (véase McCreery, 1995).

Es cierto que ya muchos otros han criticado con buenos argumentos a los autores y programas que expongo en los tres capítulos de la primera parte. Si me he detenido en estos clásicos ha sido porque creo que, a pesar de esas críticas y de algunos prejuicios, podemos hacer *otra* lectura y obtener lecciones positivas de sus obras para sentarnos a dialogar con ellos: son tan elocuentes que no constituyen meros testimonios, nos dicen algo en todo momento. Con todo y el privilegiado lugar que ocupa en el discurso y en la práctica antropológicas ese *Aleph* que son los rituales, es de destacar que los autores examinados en este trabajo no publicaron algo así como el texto o la visión panorámica más o menos nuclear y concentrada sobre el asunto que aquí discuto. Esto es particularmente cierto para el caso de las obras de Max Gluckman y Edmund Leach que trato en la segunda parte, ambos seguidores *grosso modo* del programa de investigación inaugurado, si es dable afirmarlo tan tajantemente, por Durkheim. Uno y otro fueron modificando sus ideas centrales con notoria flexibilidad; uno y otro fueron desarrollando sus propuestas en artículos dispersos, según creo, a partir de interrogantes distintas. No enjuicio, apenas describo una dificultad a la que se tuvo que enfrentar este autor.

En el cuarto capítulo exploro la propuesta del *situational analysis* de Gluckman como un programa en principio fecundo para esclarecer los procesos rituales. En ésta al antropólogo de origen sudafricano le interesó elucidar el fluir de la vida social, las asperezas de los procesos sociales, los conflictos en los que intervienen los actores y los grupos, y los medios por lo que esos conflictos se van ahondando o enmascarando. Sin embargo, indicaré que Gluckman se apegó en exceso a la concepción integracionista del ritual de Durkheim, misma que le impidió aplicar en toda su riqueza el método de los análisis situacionales a la vida ritual. Será precisamente Victor W. Turner, alumno de Gluckman en Manchester, quien desarrolle esta genial intuición. A partir de su célebre estudio sobre los rituales de rebelión, y con una leve desviación respecto a la lectura que Gluckman hace de los mismos, sugeriré que los rituales construyen puntos de vista, miradas y horizontes —siempre limitados e incompletos— de la estructura social en la que ellos se celebran. Y esta pluralidad de horizontes rituales es la que nos permite constatar la naturaleza combinatoria de la vida ritual. Más aún, sostendré que las acciones rituales, al construir y subrayar diversas perspectivas de la realidad social, pueden modificar la estructura de prácticas de las sociedades: constituyen y posibilitan —de situación en situación— espacios de creatividad y transformación sociales. Igualmente desarrollaré y discutiré los argumentos de este antropólogo en torno a lo que denominó la «ritualización de las relaciones sociales». De estas reflexiones Gluckman, a diferencia de Durkheim, nos ofreció una enseñanza, un genuino aunque insuficiente interés por vincular los procesos rituales con las relaciones de poder. Finalmente, analizaré algunas de las premisas sobre las que se funda la antropología simbólica de Gluckman. Sugeriré que ésta exige por lo menos dos requisitos enfáticamente cuestionables al hombre ritual: el requisito de la ignorancia y el requisito de la inconciencia.

Con la obra de Edmund Leach «ritual» comenzó a adquirir autonomía del campo mágico-religioso en el que estaba atrapado. «Ritual» se convirtió con él en el aspecto comunicativo de todo comportamiento humano, esto es, no alude a una acción sino a un aspecto de prácticamente cualquier acción humana. Como se podrá observar, un brusco rompimiento con las posiciones que por lo menos defendieron Durkheim y Gluckman.

Propuso en suma una concepción no ortodoxa, ampliada, del ritual. De aquí que las redes conceptuales que construyera, y las relaciones de y jerarquizaciones entre sus enunciados teóricos establecieran otros compromisos y reglas, otras búsquedas en el estudio del ritual. Distinguiré dos momentos en la obra de Leach sobre este tema. Primero, el que surgió con su clásico *Sistemas políticos de la Alta Birmania* de 1954: más orientado a esclarecer los vínculos entre ritual, cambio social y estructuras de poder, más o menos endeudado con la concepción integracionista de Durkheim. Y el que emergiera a partir de la influencia de los trabajos estructuralistas de Claude Lévi-Strauss en la década de los sesenta, más preocupado por dilucidar «la estructura de las ideas vigentes en una sociedad» en tanto actos de comunicación. Si en el primer momento la obra de Leach todavía está «anclada» en el estructural-funcionalismo británico, al menos en lo que toca a su incapacidad para dar cuenta del cambio social y el papel que el ritual desempeña en éste, en el segundo se desliza claramente a una perspectiva semiótica del ritual o lo que he denominado su «giro lingüístico». Las contribuciones de los análisis sintácticos y semánticos del ritual realizados por Leach están fuera de toda duda, sin embargo, señalaré las limitaciones de esos análisis si no van acompañados de una hermenéutica y pragmática del ritual. Ambos periodos en la obra de Leach son tratados en el quinto y último capítulo, el más largo y sin duda el más polémico de este libro. En éste, uno y otro momentos han quedado vinculados a través de la crítica que despliego al tratamiento que hace Leach de las creencias rituales. Tratamiento que, si no me equivoco, subyace desfavorablemente en sus estudios sobre el ritual. Muestro una inclinación que se percibe en ellos a lo que llamaré el «síndrome de alguna antropología simbólica», que por cierto ya se encontraba presente en la obra de Durkheim. Finalmente, ofreceré otra lectura, distinta a la realizada por Leach, en torno a la fijeza y ambigüedad de los rituales: la fijeza del «texto» ritual no erradica la ambigüedad de la comunicación transmitida, como quería el antropólogo inglés; al contrario, de tal fijeza le es dable a los hombres rituales producir y dar nuevos sentidos a sus prácticas, crear e imaginar desde sus situaciones y horizontes otras posibilidades de vida. Acaso tanto tiempo, tantas tensiones y pasiones, tanta dedicación e inversión de recursos que consume

el poner en marcha cualquier ritual recoge algunas de estas aspiraciones profundamente humanas.

En el «Epílogo. Dimensiones plurales de la vida ritual» se colaron algunas páginas que invitan a reflexionar —quizá sea mejor escribir: a vagabundear—, a partir de los datos y materiales expuestos en el libro, por caminos e hipótesis que sugieren otras interrogantes y alternativas a la historia de bronce del ritual. Formularé también algunas críticas al paradigma *Aleph*, por ejemplo, esa vehemente vocación por articular al ritual con las ideas de unidad y orden en la obra de los autores revisados en este trabajo, y señalaré otras consecuencias de defender esta posición, distintas a las que quedaron asentadas en el cuerpo central del libro. Finalmente, expondré algunas notas, a partir de un ejemplo imaginario, que apuntan a erigir una concepción «salvaje» del ritual: creo que es posible defender una teoría del ritual que integre, al menos, tanto a una concepción «domesticada» del ritual, pero no arraigada en el paradigma *Aleph*, como a una concepción «salvaje».

I

LA EXPLORACIÓN DE LA DISTANCIA: CREENCIAS, PRÁCTICAS, LENGUAJE RITUALES

1

LOS RITUALES DESCARNADOS: CREENCIAS RITUALES, EQUÍVOCOS DE LA RAZÓN

El *modus operandi* del pensamiento primitivo

La antropología victoriana se fue haciendo a partir de una negación, más bien, a partir de la autocensura. En la década que se inició en 1860 se gestaba un programa de investigación antropológico, de corte evolucionista también, distinto al que conocemos hoy. A partir de ciertos materiales, dicho programa hacía del culto al principio generativo —manifestado en veneraciones fálicas que incluían, entre otros, cultos a la serpiente— el origen de toda forma religiosa. Sin embargo, la asociación entre cuerpo, sexualidad y fervor religioso resultó muy disruptiva para las conciencias victorianas. La hipótesis del principio generativo no prosperó porque Edward B. Tylor, y James G. Frazer, entre otros, al trivializarla, o al silenciarla, ejercieron una suerte de censura: «El hecho de que los 13 volúmenes de *La rama dorada* de Frazer dediquen tanto espacio a la fertilidad de la vegetación y prácticamente nada a la sexualidad humana es resultado de la misma actitud» (Leach, 1985: 218-219). Tylor, por su parte, prefirió disolver el vínculo presupuesto en el principio generativo; juzgó que el culto a la serpiente era una forma más de práctica totémica, y la adoración a las piedras fálicas un fetichismo que había sobrevivido de las civilizaciones inferiores

(Tylor, 1924; Leach, 1985). Aunque el pudor y la mojigatería se impusieron en la antropología inglesa de la segunda mitad del siglo pasado, no podemos concluir que la censura, por sí misma, sea suficiente para dar cuenta del rechazo a la hipótesis del principio generativo. Esta posición estaba entrelazada con una distinción constitutiva de la antropología victoriana. Distinción que, por lo demás, le ha sido propia al pensamiento occidental, y que sin duda ha influido en nuestra comprensión del cuerpo humano y la sexualidad y sus lugares respecto a la vida religiosa. Me refiero a la marcada distinción entre mente y materia —o en otro registro discursivo, entre alma y cuerpo—, entre un polo racional y otro sensorial. O, para utilizar los términos de Tylor y Frazer, entre creencia y acción. Seré más explícito, y al hacerlo me detendré en la obra de Edward B. Tylor, padre tutelar de la antropología inglesa decimonónica.

De crónicas de viajeros, de reportes militares, de relatos de piadosos evangelizadores, de memorias de funcionarios coloniales, de los libros antiguos, de las indagaciones de los estudiosos del folclore y de la arqueología están armadas las dos grandes obras de Tylor: *Researches into the Early History of Mankind* de 1865 y *Primitive Culture* de 1871. De entre esas miradas y escrituras heterogéneas Tylor creyó descubrir el origen, evolución, decadencia y sobrevivencia de algunas instituciones primitivas: los oráculos, el animismo, el totemismo, la brujería, los sacrificios, la magia. Pero en realidad Tylor no estaba directamente interesado en ofrecernos una historia de esas instituciones en cuanto tales. Si se ocupó de ellas lo hizo como un requisito para indagar y, ante todo, para evaluar los conocimientos que la mente primitiva había producido: «la historia y la prehistoria del hombre —escribió al final de *Primitive Culture* (1924, II: 443)— ocupan sus lugares apropiados en *el esquema general del conocimiento*». Es el desarrollo del conocimiento quien ordena y otorga inteligibilidad a la «historia y prehistoria del hombre».

El evolucionismo social de Tylor, arraigado en la convicción de la unidad psíquica de la humanidad, consistió en el automejoramiento del hombre a través del ejercicio continuo, a modo de conjetura y error, de la inteligencia. De una inteligencia que es susceptible de aprender, a partir de la experiencia, a «diferenciar entre la imaginación y la realidad, la naturaleza de cau-

sa y efecto, la conexión entre el yo y el mundo exterior, y la relación entre sus partes», según señaló en su trabajo de 1865 (1965: 240-241). La mejor prueba de esa capacidad de aprendizaje la brinda el contraste entre el pensamiento salvaje y el científico. Aquél «es incapaz de distinguir claramente el objeto externo del mero pensamiento o idea; pero el estudio de esta confusión mental nos puede ayudar a entender las antiguas condiciones de la mente humana [de donde surge la razón científica]» (Tylor, 1965: 126). Además —sigue el antropólogo victoriano— este entendimiento es una «fuente de poder destinada a influir el curso de las creencias y acciones modernas». La etnografía se constituyó con Tylor en un instrumento evaluador y profiláctico del conocimiento y prácticas circulantes en la misma sociedad del antropólogo (prefigurando la ingeniería social popperiana propuesta 70 años después):

> Ahora es un deber práctico de la etnografía hacer saber a todos los que estén interesados en la opinión pública qué [conocimiento] es aceptado a partir de su evidencia directa; cuál no es sino una doctrina antigua y grosera adaptada para satisfacer los requerimientos modernos; y cuál no es sino una superstición, honorable por el tiempo, pero investida como conocimiento reciente [...] Estudiamos a los salvajes y a las naciones antiguas para conocer las leyes que bajo nuevas circunstancias están operando, para bien o para mal, en nuestro desarrollo [Tylor, 1924, II: 445 y I: 159].

De cierto muy influidos por las tradiciones funcionalista y marxista, cuando hablamos de instituciones pensamos ante todo en comunidades de hombres —integradas o escindidas— que las crearon, las mantienen, luchan y mueren por ellas y por su transformación. El fundamento de toda explicación social descansa en las colectividades y en su historia social. Cuando Tylor, en cambio, trae a colación a incas, zulúes o polinesios con sus extrañas instituciones, lo hace como una mera referencia espacio-temporal; para dar cuenta de sus fuentes; para avalar que «alguien estuvo ahí» y simplemente ha descrito cuanto vio. Brevemente dicho, para otorgar validez a sus propias indagaciones sobre la cultura primitiva en general. No obstante, esa referencia significa algo más: en realidad establece la distancia

y la demarcación entre el hombre civilizado y el primitivo sobre las cuales surgió el discurso y la práctica antropológicas, entre la escritura y la oralidad, entre la historia con sus sentidos concientemente apropiados y la tradición con unas significaciones que la inteligencia primitiva apenas alcanza a distinguir como propias, pero siempre venidas de otro lado y de otro tiempo. Las diferencias que puedan existir en la magia tal como la practican los ojebway o los dayakos de Borneo son, a los ojos de Tylor, irrelevantes: tanto una como la otra reflejan el *modus operandi* del pensamiento primitivo. De aquí que apele a las aptitudes y necesidades mentales del individuo como fuentes de la explicación última del pensamiento y la acción humanas (véase Tambiah, 1990: 42). En Tylor el hombre salvaje es un filósofo errático que busca recomponerse, pero al fin filósofo: «A lo largo del presente estudio [sobre la religión primitiva] se podrá observar constantemente que las doctrinas que en las culturas inferiores son filosóficas, tienden a ser éticas en las superiores» (Tylor, 1924, I: 189). El uso de la palabra filósofo nos puede parecer aquí fuera de lugar, más todavía cuando se opone a ética. Pero Tylor —como se verá enseguida— la aplicó al salvaje casi en el mismo sentido en que Newton, por ejemplo, era un filósofo, un filósofo de la naturaleza.

«La historia y la prehistoria del hombre ocupan sus lugares apropiados en el esquema general del conocimiento» fue la premisa a partir de la cual Tylor dedujo un orden para ubicar a las diversas culturas, como en fila india, en una escala de menos a más progreso racional y por lo tanto moral y social, donde la comunidad científica inglesa representaba la avanzada y, en consecuencia, proveía de los criterios precisos de clasificación. (Escribí «la comunidad científica inglesa» porque el mismo Tylor se lamentaba que entre las clases ignorantes de Inglaterra y aun entre ciertos grupos aristocráticos subsistieran, esto es, sobrevivieran, prácticas propias de civilizaciones inferiores, como la creencia de que los planetas y los astros pueden afectar el curso de la vida humana.) ¿A partir de qué criterios estableció ese orden? El desarrollo de cualquier clasificación supone la imposición de una normatividad; cuando ésta domina en un campo preciso, al cristalizarse o arraigar en la historia, adquiere esa legitimidad que sólo imputamos a un «orden natural de las cosas». Los primeros teóricos de la antropología —donde

por supuesto incluyo a Durkheim y Malinowski— compartieron un hallazgo: encontraron en magia, religión y ciencia categorías útiles para clasificar a las diferentes culturas, para ubicar y organizar la enorme masa de material que recopilaron. De ahí sus grandes esfuerzos por establecer criterios de demarcación entre esas categorías descriptivas que, por cierto, siguen utilizándose generosamente para clasificar los datos etnográficos. Pero se trata de una semejanza formal, pues salvo la común concepción positivista de ciencia hubo entre ellos gordas diferencias en los contenidos atribuidos a y en las relaciones teóricas, prácticas e históricas que resultaron de los aglutinamientos propios a magia y religión. No es en cambio una semejanza formal que cuando ponen en juego estas últimas categorías en casos específicos, a través de uno de sus conceptos operativos, los rituales mágicos o religiosos, las distinciones poco a poco pierden fuerza y los conceptos su identidad.

Es en la magia y en el animismo —la forma religiosa más elemental— donde Tylor se detuvo para inferir el *modus operandi* de la mente primitiva. Una y otro están constituidos por sistemas de creencias sobre el funcionamiento real del mundo, sus componentes, sus interrelaciones, los mecanismos directamente observables o no que hacen de los mundos social y natural lo que son. Desde esta perspectiva son, para Tylor, teorías comparables a las científicas, pero con una peculiaridad: invierten el proceso del razonamiento. Si bien la asociación de ideas es una facultad «que se encuentra en el mismo fundamento de la razón humana» (Tylor y Frazer la tratan como ley de la mente), donde el hombre «asocia en el pensamiento aquellas cosas que encuentra por experiencia estar conectadas de hecho, el primitivo procede erróneamente al invertir esta acción y concluir que la asociación en el pensamiento debe implicar una conexión similar en la realidad» (Tylor, 1924, I: 116). Seis años antes de que se publicara su *Primitive Culture* recién citada, ya nos había ofrecido un trazo similar: «Bajo este principio de asociación [invertido de ideas] resulta inteligible que el brujo piense que es posible imprimir su propia mente en un mundo material, aun sin vínculo externo de comunicación: la mera presencia del pensamiento en su mente puede ser suficiente para causar una realidad correspondiente» (1965: 114). En virtud de esta errónea asociación de ideas Tylor concluyó entonces que

los primitivos «intentan descubrir y causar eventos por medio de procesos que, ahora podemos ver, sólo tienen un significado ideal en el pensamiento» (Tylor, 1924, I: 116). Con este argumento emerge el primitivo como un iluso filósofo de la naturaleza: al igual que las teorías científicas, la magia y el animismo se proponen explicar y controlar la naturaleza. Pero a diferencia de aquéllas, la magia y el animismo están fundadas en el error. Como del error no se puede inferir, para todos los casos, irracionalidad, estoy en desacuerdo con Dan Sperber cuando apunta que para los antropólogos victorianos «[el animismo y la magia son] lo mental menos lo racional» (1978: 22). Si bien Tylor juzgó la creencia en la magia como la más perniciosa de todas las ilusiones humanas, esta creencia no mereció la condena total de la antropología evolucionista. Tylor y posteriormente Frazer percibieron en ella atisbos del razonamiento causal y por lo tanto antecedente del pensamiento científico, tanto así que la denominaron pseudociencia: flaqueza de la inteligencia que, en virtud del tiempo más una revisión minuciosa de la experiencia, puede rectificar su andar.

Rituales para el iluso filósofo de la naturaleza

La cosmología primitiva, de acuerdo a Tylor, descansa en la idea básica del agente operativo, sea humano en la figura intermediaria del *shaman* o sobrenatural en la figura de un ser espiritual. En oposición a los del modelo cristiano, estos agentes operativos actúan de acuerdo a intereses y deseos singulares en una circunstancia dada y no en función de un orden moral a preservar o restituir, pues las culturas primitivas carecen de doctrinas éticas, esto es, de la «idea del perdón del pecado moral». Estructurada, como ya se vio, a partir de una asociación invertida de ideas, la cosmología primitiva está investida toda ella de un carácter esencialmente religioso que busca explicar tanto la relación de los seres espirituales con la naturaleza como dar cuenta del conjunto de obligaciones recíprocas a que están sujetos los hombres, los dioses y los espíritus ancestrales. Precisamente la definición mínima tyloriana de religión es la «creencia en seres espirituales». El animismo en que se complace el hombre primitivo —la forma religiosa primera— se apoya

en dos grandes dogmas que no se pueden separar: «el relativo a las almas de los individuos capaces de continuar una existencia aun después de la muerte o destrucción del cuerpo; y el relativo a otros espíritus que, se sostiene, afectan o controlan los eventos del mundo material y la vida del hombre; se considera que estos espíritus mantienen intercambios con los hombres, ya sea que reciban favores, ya disfavores de las acciones humanas» (Tylor, 1924, II: 10-11). Esta última afirmación es central para la comprensión de la cosmología primitiva. Del mismo modo en que un científico puede referirse a o manipular la masa atómica de un elemento químico existente en el mundo para explicar algunas de sus propiedades, así el primitivo explica una enfermedad o una mala cacería por la intervención de cualquiera de estos agentes operativos sobrenaturales. En este último caso, y éste es el punto que quiero destacar, Tylor asume que el único significado legítimo que hay que atender de los enunciados en que se expresan las creencias primitivas es el *literal*; no hay mediaciones simbólicas: el lenguaje para los salvajes no es sino el «espejo de la naturaleza». Aunque esto no impide que, a veces, los primitivos se expresen con «metáforas salvajes y divagantes, y con analogías imperfectas; y que la condición mental de las razas inferiores sea la clave para comprender la poesía». Donde la poesía, tesis decimonónica por excelencia, se opone radicalmente al conocimiento, o supone un orden de conocimiento bien distinto al científico. La magia y el animismo constituyen teorías literales del mundo natural y sobrenatural, aunque esta última diferencia no la percibe el primitivo pues, en palabras de Tylor, no distingue entre «imaginación y realidad, el objeto externo del mero pensamiento o idea». El «buen salvaje» que creara el romanticismo se transformó en la Inglaterra finisecular del XIX en un pseudocientífico. La comparación con el proceder científico puede resultar enojosa, pero no es gratuita: ha sido una constante en la teoría antropológica. Baste recordar al neotyloriano Robin Horton en nuestros días, o en otra vena discursiva *El pensamiento salvaje* de Claude Lévi-Strauss. En realidad con Tylor está surgiendo la noción contemporánea de *modos de pensamiento*, tan cara a la disciplina.

Como a prácticamente todo pensador social del XIX, el enorme éxito de las ciencias naturales también deslumbró a Tylor. Representaron modelos epistémicos que había que imitar. La

enunciación de leyes, el empirismo, la espacialización del tiempo y de las sociedades humanas, la idea de progreso, y la inferencia de leyes de la evolución social a partir de principios mentales fueron sus divisas, digamos, «metodológicas» —que haya sido congruente con éstas, si ello fuera posible, es harina de otro costal. Dado el naturalismo de Tylor y su posición intelectualista, que arguye que *toda* acción mágica o religiosa debe ser explicada a la luz de las creencias (equivocadas) que la propiciaron, surgen al menos un par de interrogantes: cómo infiere que los primitivos invierten el principio de la asociación de ideas, que origina una errática filosofía de la naturaleza, si no se trata de un fenómeno directamente observable; y mediante qué dispositivos de poder asequibles al primitivo la magia y el animismo en tanto teorías explican y controlan el mundo. Como la segunda es, en realidad, un caso particular de la primera, ambas se pueden responder del mismo modo: a través de los rituales. En la *Introducción* señalé que los antropólogos han querido ver en la noción de ritual un punto donde convergen claves sintetizadas a partir de las cuales descubrir o inventar a las otras culturas. Creo que es en los trabajos de Tylor donde esta atribución aparece por primera vez con singular claridad:

> Nadie desdeñará que existe una conexión entre un objeto y la representación de éste, pero nosotros los civilizados sabemos muy bien que esta conexión es subjetiva, es decir, que está en la mente del observador [...] mientras que para los salvajes existe una relación objetiva entre el objeto y su representación y, por lo tanto, cree que es posible afectar el objeto a través de su representación, y *esta influencia se realiza en las ceremonias rituales* [1965: 100-101].
>
> Es la creencia en la existencia [de los espíritus] la que conduce naturalmente, y casi se puede decir inevitablemente, tarde o temprano, *a una activa reverencia y propiciación* [1924, II: 11, subrayados míos].

Pero quien llevó más lejos esta idea y la «documentó» abundantemente fue su contemporáneo intelectual James G. Frazer. En *La rama dorada* —libro clásico de la antropología y de la cultura occidental por lo que tiene de síntesis reduccionista: espejo en el que Europa se deleitó en su hegemonía—, Frazer distinguió dos tipos de rituales mágicos al considerar los princi-

pios mentales en los que se fundan. Me extiendo en este punto. El primero es el de la magia homeopática: de acuerdo a la ley de la semejanza el mago deduce que puede producir el efecto que desee sin más que imitarlo. «Entre los batakos de Sumatra, cuando una mujer estéril desea llegar a ser madre hará en madera una figura de niño y lo colocará en su regazo, creyendo que esto la conducirá al cumplimiento de sus deseos» (Frazer, 1951: 37). El segundo tipo es el de la magia contaminante: de acuerdo a la ley de contacto se deduce que las cosas que alguna vez estuvieron juntas quedan después, aun cuando se las separe, en tal relación simpatética que todo lo que se haga a una de ellas producirá parecidos efectos en la otra. «En ciertas tribus de Australia occidental creen que un hombre nadará bien o mal según que su madre haya arrojado al agua su cordón umbilical» (Frazer, 1951: 65). Este par de casos ilustran aquellos ritos mágicos de carácter privado que benefician o dañan a los hombres. Sin embargo, en la sociedad salvaje, continúa Frazer, hay también lo que se puede denominar magia pública: la hechicería practicada en beneficio de la sociedad en su conjunto. «Siempre que las ceremonias de esta clase se observen para el bien común, es claro que el hechicero deja de ser meramente un practicón privado y en cierto modo se convierte en funcionario público.» No queda claro, y ahora respondo a una inquietud que me he planteado arriba, si los intelectualistas victorianos consideraron que inferían a partir de las prácticas rituales primitivas la aplicación equivocada del principio de la asociación de ideas, o si ésta, en tanto conjetura audaz, queda demostrada, o al menos no se refuta, según ellos, a partir precisamente de las prácticas rituales como las transcritas. En cualquier caso, los rituales constituyen una práctica privilegiada a partir de la cual o bien se pueden inferir los procesos mentales básicos del hombre primitivo, o bien donde se vuelcan expresamente estos procesos mentales: «gran parte de nuestro conocimiento de la religión de los salvajes deviene de sus ceremonias» (Tylor, 1924, II: 363). Los rituales son, pues, el mirador donde, para los antropólogos victorianos, nos es dable conocer los fundamentos de la cosmología primitiva. R.R. Marett, discípulo de Frazer, subrayó que «[en Tylor] los rituales son considerados en la medida en que sirven para ilustrar los pensamientos y los razonamientos del hombre primitivo» (1936: 144).

Se me puede objetar que he descuidado la distinción entre magia y religión, distinción que incluso defendieron los victorianos. Es cierto. Pero desde la perspectiva que me ocupa esa diferencia es irrelevante, o al menos no modifica mi argumento, pues tanto los rituales mágicos como los religiosos comparten las siguientes propiedades:

1) son acciones que resultan de creencias originadas en y desarrolladas a partir de la inversión del principio de la asociación de ideas: «la creencia es la teoría y el culto ritual es la práctica» escribió Tylor en *Primitive Culture* (1924, II: 11);

2) estas creencias —en espíritus ancestrales y dioses con quienes los hombres guardan una relación de obligaciones recíprocas, en leyes de semejanza y contacto, etc.— integran una teoría sobre el funcionamiento real del mundo, es decir, se expresan en proposiciones que describen al mundo tal y como se asume literalmente que es;

3) las razones que a los ojos del primitivo fundamentan sus creencias en la existencia de los agentes operativos y en las leyes de semejanza y contacto —según las describieron Tylor y Frazer— son explicar, predecir y controlar el mundo; y

4) los rituales mágicos y religiosos han de entenderse, entonces, como acciones enfáticamente instrumentales o como dispositivos de poder asequibles a ese errático filósofo que es el primitivo con los que operacionaliza sus creencias:

> Teóricamente, los ritos se pueden dividir en dos, aunque en la práctica sean indistinguibles. En parte son realizaciones expresivas y simbólicas, la pronunciación dramática del pensamiento religioso, el lenguaje gestual de la teología. En parte son medios para relacionarse con, e influir en, los seres espirituales, y como tales su intención es tan directamente práctica como cualquier proceso químico o mecánico, porque la doctrina y el culto se correlacionan como la teoría y la práctica [Tylor, 1924, II: 362].
>
> Por religión —escribió Frazer [1951: 78]— entiendo una propiciación y conciliación de poderes, superiores al hombre, que se cree dirigen y controlan el curso de la naturaleza y de la vida humana. Así definida, la religión consta de dos elementos, uno teórico y otro práctico, a saber, una creencia en poderes superiores al hombre y un intento por aplacarlos y complacerlos. De los dos es evidente que la creencia aparece primero, ya que debe-

mos creer en la existencia de un ser divino antes de que podamos intentar complacerlo.

No sólo estamos aquí ante el primer contraste relevante en el estudio antropológico de los rituales: el de las creencias por un lado y las acciones por el otro (y puedo señalar uno más, dependiente de éste desde el punto de vista frazeriano: el de los rituales privados y los públicos). También estamos ante un modelo de argumentación, el intelectualista, que organiza a su modo esta oposición: las acciones rituales se originan en, e *inicialmente* están determinadas por, las creencias que las suscitaron. Dicho de otro modo, el conocimiento de las creencias de los primitivos permitirá al antropólogo explicar por qué se celebra cualquier ritual.[1] Para los intelectualistas los rituales —esa forma a la que se le han de verter contenidos— «dicen» o expresan las creencias o cosmología primitivas. Este argumento, sin embargo, se apoya en una exigencia o supuesto imposible, diría, de satisfacer: él de la simetría perfecta, para *todos* los casos de la vida ritual, en el vínculo entre acción y creencia. Escribí «inicialmente» ya que si un ritual fracasa en su propósito —se prolonga la sequía a pesar de haberse realizado el ritual de la lluvia— ello no es imputable a las creencias de las que depende, sino más bien a los detalles de su realización: ya sea al incumplimiento de un tabú, ya a la incorrecta enunciación de las oraciones y formas verbales propias del caso. Los rituales, por lo tanto, aunque son pensamientos actuados, no son un mero reflejo de las creencias: están dotados de sus propias reglas formales de operación y de representación. Una consecuencia de esta afirmación es que la realización de cualquier ritual tiende inevitablemente a fortalecer las creencias que lo sustentan, pero además resulta una instancia de evaluación social de los actores específicos que participan en él. Los rituales, en fin, constituyen un mecanismo destacado de reproducción social e intelectual de una forma de vida, la primitiva, alimentada por el error.

---

1. Queda claro que el tener conocimiento de las creencias o cosmología primitivas no constituye una condición necesaria ni suficiente para explicar el por qué actores singulares celebran rituales específicos en contextos particulares (véanse al respecto las críticas de Wittgenstein, 1985, y de Needham, 1985). En el capítulo 5, «Sintaxis y significado...», desarrollo esta crítica para el caso del programa simbolista defendido por Leach.

«Si se preguntara —señala Tylor (1924, II: 133-134)— cómo un sistema así puede ser sostenido incluso a despecho de las propias evidencias, se pueden dar las siguientes respuestas»: porque en las culturas primitivas tales creencias son las socialmente legítimas y los individuos se han socializado en ellas; porque dada la acumulación de conocimientos, técnicas y tipo de organización social representan hipótesis razonables (Skorupski, 1985: 15-30); y porque, en palabras de Tylor,

> [...] una gran proporción de casos exitosos son parte de medios naturales enmascarados como mágicos; otros casos resultan exitosos por mero azar, pero con mucho la mayor parte de los casos son fracasos, donde es propio de la profesión del brujo sostenerlos, y lo hace con extraordinarios recursos retóricos y descarada desfachatez [...] En cualquier caso, la magia —con una profesión influyente [la del brujo] interesada en conservar su crédito y poder— no depende para su existencia de la mera evidencia [1924, II: 133-135].

Con otras palabras, aunque la preocupación fundamental del intelectualismo es la de analizar la racionalidad de los sistemas de creencias primitivos o tradicionales, no le son indiferentes los mecanismos socio-culturales y políticos mediante los cuales aquéllos se legitiman. Va introduciendo, si bien con timidez, una sociología del conocimiento que dé cuenta de las manifiestas contradicciones y paradojas en que incurren dichos sistemas. No obstante, no le es propio a la red conceptual trazada por Tylor descansar demasiado en una evaluación sociológica de los saberes primitivos, pues socavaría su programa inmediatamente: la ignorancia infantil imputada a los primitivos sería sustituida por una sostenida malevolencia del poder, que tiene a su disposición «extraordinarios recursos retóricos». Y esta última ruta de investigación forma parte de la heurística negativa del intelectualismo.

Si se integra a la tesis evolucionista la funcionalidad victoriana atribuida a los rituales, entonces el desarrollo de las sociedades humanas, esto es, el automejoramiento intelectual del hombre, implica necesariamente la eliminación de las acciones rituales, que sólo son explicables por la confusión primitiva entre imaginación y realidad (no pocos, aunque desde varios registros

discursivos, han aducido lo mismo). Cuando Tylor y Frazer, entre otros, condenaron la hipótesis del principio generativo como origen de toda forma religiosa (véase arriba), no sólo lo hacían por pudor o mojigatería, también porque se opuso al programa intelectualista que defendían, en donde se traza una marcada separación entre pensamiento y cuerpo, entre creencia y acción (que, por supuesto, no es exclusiva ni de los victorianos ni del XIX). Esto es, no podían aceptar que en el cuerpo o en las acciones se encontrara el origen de toda forma religiosa.

Puede hacerse a este programa, sin ser excesivo, la misma pregunta que Tylor se hizo respecto a las creencias primitivas, interrogante que en el futuro reposará sobre nuestros trabajos: «¿existe en todo este monstruoso fárrago alguna verdad o valor?». Popperianamente he de afirmar que verdad no hay ninguna, pero sí me interesa ofrecer alguna lección positiva de la obra de los antropólogos victorianos: su preocupación por la articulación entre creencias y acciones rituales. La empresa no es sencilla. Para obtener esa lección se exige un temerario rescate compuesto por dos dificultades. Primera: indagar si las creencias juegan algún papel significativo en las acciones rituales. Una indagación de esta naturaleza, me apuro a aclarar, no me compromete a seguir los pasos de los intelectualistas, aunque sí a criticar a quienes han desdeñado el problema. Segunda: la sola pregunta por las creencias vinculadas a los rituales supone una rehabilitación, pues a partir de Robertson-Smith, contemporáneo y crítico de Tylor y Frazer, y a lo largo del siglo XX, los estudios sobre rituales —dominados por la tradición simbolista— se orientaron al esclarecimiento del carácter expresivo y metafórico, y por lo tanto no literal, de las acciones rituales, marginando de ese modo el papel de las creencias. Como la atención a las dificultades aludidas es uno de los elementos sustantivos de este libro, me permitiré irlas desarrollando poco a poco: de ahí que me obligue a ciertos rodeos.

Una polémica sobre la noción de *creencia*

Muy pronto hubo una reacción al postulado intelectualista según el cual las creencias constituían el antecedente causal de las acciones rituales. William Robertson-Smith escribió en 1889

que dado «que las religiones antiguas no tuvieron en su mayor parte credo, éstas estuvieron compuestas enteramente por instituciones y prácticas» (1956: 16). Varias décadas después, y por diversas razones, John Beattie (1966) y Peter Winch (1964), entre otros, se opusieron a la evaluación de las creencias religiosas como si pertenecieran a la misma clase que los enunciados científicos. Respecto al mismo espinoso asunto de la evaluación de las creencias, Edmund Leach ha sostenido, contra Tylor y Frazer, que las conductas religiosas no pueden estar sustentadas en creencias equivocadas: «yo y otros seguidores de Durkheim insistimos que el comportamiento religioso no puede basarse en una ilusión» (Leach, 1977: 387). Y, finalmente, otros han cuestionado el mismo uso de la categoría occidental de *creencia* para analizar las formas de vida de las culturas primitivas. En *Belief, Language and Experience* (1972: 151), Rodney Needham ha argüido que...

> La noción de un estado o capacidad de creencia no discrimina un modo de conciencia distintivo; ésta no puede reclamar su inclusión en un vocabulario psicológico universal; y no es una institución necesaria para la conducta en la vida social. La creencia no conforma una semejanza natural entre los hombres.

Ronald L. Grimes, por su parte, y respecto a la definición de ritual postulada por Victor Turner, ha señalado que...

> [...] el problema con Turner al introducir la noción de creencia como un requisito para su definición [de ritual] se sustenta en los supuestos occidentales y racionalistas que están incluidos en esa noción. El supuesto de que la creencia es primaria y la acción una expresión secundaria de ella es propio de ciertos periodos del pensamiento occidental, y de carácter etnocéntrico al estar así incorporada en una definición [1990: 141-142].

Un rasgo sobresaliente de estas posiciones, no exento de perplejidad, es que no han dejado bien en claro, a pesar de sus condenas, qué entienden por *creencia*, como si se tratara de un concepto no controvertido. Difícilmente se encontrará una etnografía que no exponga, por mínimas que sean, ciertas prácticas de algún modo vinculadas a creencias y, sin embargo, poco empeño se ha invertido en su elucidación como categoría básica del

trabajo antropológico. Tal vez aún pesa demasiado el término de ideología —que alude sólo a cierta clase de creencias— para dotar a la disciplina de una genuina antropología de las creencias. Convengo entonces con I.M. Lewis (1986: 20) en que «a pesar de tanta ferviente atención, la respuesta a la pregunta "¿en qué cree realmente la gente?" es todavía decididamente un problema. En mi opinión, hemos avanzado muy poco más allá de los logros del estudio de Evans-Pritchard sobre la brujería zande». Defiendo la tesis de que las creencias, junto con las intenciones, los deseos, los intereses, las emociones, forman parte de lo que Carlos Pereda ha denominado la «trama conceptual de la mente» (1994*a*: 286-299). Y sin *alguna* terminología mental no sólo seríamos incapaces de articular o entender o explicar o predecir las vicisitudes de otras formas de vida, tampoco por supuesto las vicisitudes de la propia forma de vida.

Las cosmologías tradicionales como teorías excluyentes

Ya con excesiva escrupulosidad se ha mostrado que cada programa de investigación científica posee sus lados oscuros, sus preguntas jamás planteadas. Mientras que el programa intelectualista careció de la idea de funciones y procesos simbólicos en tanto conformadores de la vida humana, el programa simbolista, hegemónico en nuestro siglo, ha desdeñado el valor epistémico de las creencias asociadas a los rituales. De este desdén fue emergiendo, en los sesenta, una versión renovada del pensamiento de Tylor: el neointelectualismo. Este último se ha fraguado en buena medida en la arena, con el incesante intercambio de golpes, *jabs* y ganchos que ha sabido dar y que ha recibido de sus contrincantes. Ha expuesto sus mejores y más débiles argumentos en la polémica en el ágora. Su entrenador ha sido uno de los pensadores liberales más importantes de este siglo: Karl R. Popper; y, a pesar de eso, a uno de sus defensores lo han llamado —en un evidente golpe sucio— *illiberal*, pero también los neointelectualistas han sabido dar esta clase de golpes. Son ya memorables algunas de sus batallas, peleas frontales y sin concesiones: Jarvie *vs.* Winch, Jarvie *vs.* Leach, Horton *vs.* Beattie, Horton *vs.* Goody. No es tarea sencilla exponer sus argumentos sin señalar con qué voz debaten, con qué juego de

fintas amenazan, qué filigrana erigen. Ensayaré en lo que sigue mis propias sombras; y ocasionalmente asestaré uno que otro —razonado, espero— golpe.

En cualquiera de sus versiones, el intelectualismo pertenece, aunque no se le pliega por entero, a esa larga tradición humana que se ha esforzado por someter toda alteridad cultural al propio filtro del saber, del poder y de la moral. Hay en esa vieja tradición como una suerte de aberración y terror a la multiplicidad y heterogeneidad que muchas veces no ha sabido ocultar su intolerancia. Por la vía de un concepto austero de razón[2] (otros han recurrido a la fe de la salvación), el intelectualismo también apela a la occidentalización de la alteridad, olvidándose muy fácilmente de que la superposición y el entrelazamiento —no la sustitución— de estratos occidentales sobre los mundos exóticos ha sido una de las constantes de estos procesos de incorporación (Bernand y Gruzinski, 1992: 111).

En un artículo programático publicado en 1968, «Neo-Tylorianism: Sound Sense or Sinister Prejudice?», Robin Horton, a quien seguiré en esta exposición, estipula cómo operarán en su caso las estrategias de occidentalización. El problema al que se tienen que enfrentar los intelectualistas, sostiene, es el de analizar «los enunciados en los que se expresan las creencias en las sociedades prealfabetizadas en términos de los evidentes fines explicativos a los que sirven» (1968: 632). Del mismo modo que Tylor, Horton asume que las creencias religiosas y mágicas y la cosmología primitiva conforman teorías que buscan explicar, predecir y controlar el mundo: la creencia en poderes místicos y en la brujería, por ejemplo, son herramientas intelectuales literales para dotar de sentido al y operar sobre el mundo. Los sistemas religiosos tradicionales entonces han de ser estudiados como el resultado de un proceso de construcción de modelos similar al que se encuentra en el pensamiento científico (Hor-

2. Término propuesto por Carlos Pereda para ilustrar la «sofística de la irracionalidad» y la «sofística del todo o nada»: «o disponemos de una razón austera —con modelos certeros de construcción y reconstrucción de conceptos, criterios fijos, precisos y generales para argumentar y programas fundamentalistas de justificación, justificaciones según las cuales toda creencia justificada se apoya en otras creencias también justificadas hasta llegar a creencias últimas que se autojustifican, que son evidentes en sí mismas o "fundamentos"—, o nos queda más que el "todo vale" y sus versiones [...] el relativismo en sus diferentes formas, cuando no el alarmante escepticismo» (1994*a*: 9).

ton, 1964: 99). Mientras en Tylor el pensamiento primitivo adquiría concreción e inteligibilidad en virtud de su inveterado error, en Horton esa inteligibilidad la otorga la permanente disposición a aprehender instrumentalmente al mundo mediante la creación de modelos deductivos compuestos por términos teóricos, empíricos y reglas de correspondencia, al modo del positivismo lógico. El problema del error, central para los antropólogos victorianos, resulta aquí irrelevante para la demarcación, pues ni las teorías científicas ni las cosmologías tradicionales forman una unidad lógicamente consistente; una y otra son refutables; ambas padecen sistemáticamente del error y de la equivocación. A veces suscitan ilusiones devastadoras.

Los sistemas de creencias tradicionales han sido atrapados, en este giro hortoniano, por un filtro privilegiado del saber occidental: las teorías científicas. Pero ¿a qué se refiere esta delimitación?, ¿qué se puede constatar de tal acotamiento? Como las teorías en ciencia, las cosmologías tradicionales están a la búsqueda de la «unidad subyacente a la diversidad aparente, de la simplicidad subyacente a la complejidad aparente, del orden subyacente al desorden aparente, de la regularidad subyacente a la anomalía aparente»; la teoría coloca las cosas en «un contexto causal más amplio que el que proporciona el sentido común». Las cosmologías tradicionales son teorías, pues primero «abstraen y analizan y, después, reintegran»; teorías que están compuestas por modelos o fenómenos prototípicos que poseen alguna relevancia explicativa; teorías, en fin, pues sus componentes están claramente jerarquizados, organizados y relacionados lógicamente —deidades subordinadas a un dios, rituales primarios y secundarios, etc. (teorías secundarias las denomina, complementarias a las teorías primarias o de sentido común). El siguiente paso que da Horton es el de establecer una demarcación precisa y general entre esa clase peculiar de teorías que son las cosmologías primitivas y las científicas. Introduce la distinción tan cara a todo intelectualismo entre tradición y modernidad. Dado que el objeto de estudio que se ha ido construyendo es el de los sistemas de creencias, son éstos los susceptibles de ser modernos o tradicionales. Ello dependerá de sus concepciones del mundo y, lo que es más importante, del carácter de la relación y de la *actitud* que se tenga bien con las propias creencias, sea crítica o no, bien con otras, estén o no en

competencia. «Para adquirir de manera progresiva el conocimiento, el hombre necesita de la clase correcta de teorías y la actitud adecuada hacia ellas. Pero sólo es a esto último a lo que llamamos ciencia» (Horton, 1967: 70). A diferencia de las científicas, las cosmologías primitivas conforman teorías tradicionales en la medida en que producen y sostienen *un* solo esquema teórico (donde, es cierto, se pueden ir incorporando nuevos materiales y otras «evidencias») más que una pluralidad de esquemas. En breve, inhiben la competencia interteórica pues carecen de la actitud adecuada. A eso llama Horton el síndrome cognitivo del tradicionalismo, que supone...

> [...] un conservadurismo muy extendido [...] Hay en él un conjunto de defensas bien desarrolladas en contra de las experiencias nuevas y/o recalcitrantes que, en todo caso, parecen estar diseñadas no tanto para bloquearlas cuanto a negarles un espacio para su asimilación. Una vez más, aunque tiene el propósito decidido de cumplir con los fines de la explicación, predicción y control, existe una insignificante consideración explícitamente crítica de la teoría secundaria en términos de los criterios generales para evaluar su adecuación y consistencia empíricas. Finalmente, hay una estrechez en su alcance que se origina en el hecho de que el campo de aplicación de la teoría secundaria está centrado en la experiencia que tiene un sentido práctico [1982: 243].

Al cultivar la crítica intrateórica y al desinhibir la competencia interteórica, el síndrome del tradicionalismo será superado y dará lugar a lo que Horton denomina «la modernización intelectual». Eso no lo logrará el pensamiento por sí mismo: requiere del tipo correcto de instituciones, de regulaciones sociales que estimulen la indagación de, y la polémica entre, las creencias propias y las ajenas. En un sesgo que nos recuerda a sus predecesores Tylor y Frazer, sesgo que dio lugar, sin duda, a esa disciplina hija de la Ilustración que es la antropología, Horton insiste en la *espacialización del tiempo*: nuestros contemporáneos primitivos ejemplifican o representan el antecedente del pensamiento moderno occidental. «Mucho de lo que he dicho acerca del síndrome cognitivo del tradicionalismo es aplicable al pensamiento de la Europa antigua» (Horton 1982: 249). Es la vieja tesis de la continuidad/evolución en la operación y ejercicio del pensamiento que Horton (1974) ha revitalizado y opues-

to a la del programa simbolista, contraste/inversión, y a la de Lévi-Strauss, *bricoleur*/ingeniero. Si en principio la dicotomía tradicional/moderno es aplicable a los sistemas de creencias y a las actitudes con que se les enfrenta o defiende, posteriormente se extiende a las instituciones y, en general, a las sociedades, pero con una transfiguración de los adjetivos que está en deuda con Popper: ahora se trata de sociedades cerradas o abiertas a la crítica intrateórica y a la competencia interteórica.[3] En el «Postscript» de *Patterns of Thought in Africa and the West*, Horton incorpora dos factores más a su modelo de la modernización intelectual, dos componentes más de la razón austera que postula: una concepción universalista del mundo...

> [...] que insiste que éste está gobernado por un conjunto único de fuerzas subyacentes; que hace de toda confrontación con una concepción distinta del mundo un reto para la propia concepción; y que, en consecuencia, alienta la competencia interteórica;

y la presencia de un ideal específico y explícito de objetividad que está basado...

> [...] en la percepción de que la investigación para la explicación, predicción y control es incompatible con la búsqueda simultánea de otros propósitos; y que las ideas utilizadas al servicio de la explicación, predicción y control no se les puede dejar estar bajo la influencia de otras metas e inspiraciones [Horton, 1993: 379].

El modelo de la «modernización intelectual» de Horton nos ofrece, ante todo, un par de imágenes: un retrato del síndrome cognitivo del tradicionalismo que contrasta con lo que considero una imagen imprecisa de la ciencia. Aludo a imágenes o retratos porque su modelo —por definición, uno que se preocupa por el cambio— no explica los mecanismos de transformación del síndrome del tradicionalismo a la competencia interteórica abierta. Horton tiende a sobrevalorar ciertas características de

3. La distinción entre sociedades cerradas y abiertas, que Horton tomara de Popper, fue central en su texto de 1967; en su revisión de 1982, Horton decidió ciertamente desechar esa distinción. A cambio, según expuse, ofreció la idea del síndrome cognitivo del tradicionalismo como rasgo dominante en lo que otrora llamó sociedades cerradas.

esa institución social que llamamos «ciencia» y se afana por obscurecer otras que también le son constitutivamente propias. En realidad se está suscribiendo a un *modelo criterial* de ciencia, reduccionista, que, en lo fundamental, sólo atiende a ciertos rasgos de los resultados científicos —en tanto datos para evaluar el crecimiento del saber— en desmedro del trabajo científico como una *actividad*, como un *proceso* con sus determinadas condiciones de producción: tradiciones de pensamiento, comunidades científicas hegemónicas, ideologías dominantes, luchas intergeneracionales, acceso a recursos económicos, etc. (véase Pereda, 1994*a*; Kuhn, 1974; Bourdieu, 1988). Modificar en esta dirección el modelo criterial de ciencia al que se adhiere, y desde el cual realiza el contraste con el síndrome cognitivo del tradicionalismo, obligaría a Horton a replantearse las relaciones entre las sociedades modernas y las tradicionales en lo que toca a la producción del conocimiento y a las actividades y procesos asociados con esa producción. Al menos quedaría claro, para quien desee mantenerse en el registro discursivo hortoniano, que algunos pliegues de dicho síndrome cognitivo no es exclusivo de las sociedades tradicionalès: está presente en las modernas y, más aún, en esa institución llamada «ciencia». No sostengo que no exista competencia interteórica en los campos científicos. Más bien me opongo a los modelos criteriales de ciencia, que al proponer que ella está conformada por un *corpus* homogéneo, y al pretender dar criterios formales que la limitan con falsa precisión, la hacen aparecer...

> [...] como un «todo» que es necesario aceptar en bloque; esto es, como un fetiche. Desde los modelos productores, por el contrario, se reintegran las acciones de producir ciencia al resto de las otras acciones humanas; se muestra que éstas, como cualquier proceso de acciones, se llevan a cabo en instituciones dentro de una tradición, con determinados propósitos y una legitimación que la reflexión debe, en general y de caso en caso, poner en duda, sopesar, discutir, criticar, evaluar [Pereda, 1994*a*: 166].

Atiendo una posible réplica: un neointelectualista puede modificar su posición, incluso desechando el modelo criterial de ciencia, y seguir aduciendo que este «sopesar, discutir, criticar, evaluar» está insuficientemente desarrollado en las sociedades

tradicionales. No existen ahí mecanismos abiertos y permanentes, institucionales, para producir situaciones argumentables, aunque estas últimas se realicen eventualmente. Acaso tenga razón, pero el modelo de la modernización intelectual —como señalé, por definición uno que se ocupa del cambio— tiene que dar cuenta, respetando el principio de simetría en la explicación sociológica, del proceso de transformación donde ese «sopesar, discutir, criticar, evaluar», insuficientemente desarrollado, se fortalece e institucionaliza. Me parece que en el modelo hortoniano no hay cabida para dar cuenta de los procesos intrínsecos del cambio, y en esta incapacidad su concepción de ritual ocupa un lugar importante, pues cumple la función opuesta de retroalimentar sistemáticamente al síndrome cognitivo del tradicionalismo. Exploro esta función que Horton le atribuye tácitamente al ritual.

Una cosa es señalar la carencia o debilidad de la competencia interteórica, y muy otra explicar cómo se sostienen las cosmologías tradicionales en tanto una clase históricamente distintiva de teorías, a pesar de ciertos datos y materiales en contra, a pesar de ciertas «experiencias nuevas y/o recalcitrantes» e inasimilables por la teoría secundaria. Brevemente dicho, de dónde tanta credulidad; y esta pregunta exige diversas respuestas. La que nos ofrece Horton atina respecto a un punto: cualquier creencia debe estar sujeta al menos a un amago de verificación o de evaluación; ha de estar enlazada de algún modo con la comunidad que la sostiene.

> Un *item* de creencia, sostiene [1982: 240], está legitimado no sólo porque constituye un legado de los antiguos, sino finalmente porque se piensa que las creencias de los antiguos, en general, han demostrado su valía como instrumentos de explicación, predicción y control. En pocas palabras, las creencias son aceptadas no sólo porque sean vistas como centenarias, sino porque han aprobado el paso del tiempo.

Y esta constatación de la docilidad de las creencias con el pasado, con la tradición, con el paso del tiempo y con la comunidad, esta terca reiteración de la teoría secundaria se puede ejercer y reiterar en un espacio intelectual, público, ya consagrado: los rituales.

Para Arnold van Gennep (1986) el hombre ritual es uno que está empeñado en transformarse, en integrarse a y separarse continuamente de sus grupos de edad, su estatus y en alguna ocasión de su vida. El hombre ritual, según Max Gluckman (1962), se ocupa de definir y segregar papeles sociales, por lo que comunica algo de la estructura social en la que vive. Para Horton éstas son dos notas sobre el hombre ritual incompletas, dos notas que no terminan de dar cuenta por qué los rituales están dirigidos a entidades sobrenaturales que son inaccesibles a la observación. ¿Por qué invocar a estos agentes operativos —espíritus ancestrales, vírgenes y santos, demiurgos, dioses— cuando hay transformación, definición y segregación de papeles, o cuando se quiere decir algo de la estructura social en la que se vive? ¿Por qué han de ser entidades con rasgos característicos de lo místico las que tienen que ser traídas a colación como vínculo entre las fluctuaciones del orden social y las fluctuaciones de la naturaleza? Porque el hombre ritual, responde Horton (1964: 96), no es en realidad un ser distintivo, sino una «subespecie del hombre constructor de teoría». Sus análogos modernos pueden ser una extraña mixtura del sacerdote, el curandero, el médico y el devoto feligrés. Pero así dicha la analogía es incompleta. Al sacerdote, al curandero, al médico y al devoto feligrés hay que introducirle alguna dosis característica del hombre de ciencia: tal el hombre ritual. Los agentes operativos sobrenaturales que son invocados una y otra vez por el hombre ritual constituyen los términos teóricos con los que impone orden en el aparente desorden, simplicidad en la complejidad, unidad en la diversidad, regularidad en la anomalía. El hombre ritual cree que ciertos fenómenos, sequías, lluvias, epidemias, bienaventuranzas, son explicables *causalmente* por la intervención de esos poderes místicos. En su cosmología —esto es, en su teoría secundaria del mundo—, la participación inveterada de esos agentes se debe a que éstos «mantienen al grupo próspero o lo debilitan en respuesta a las violaciones de las normas del grupo; porque la membresía al grupo implica que la propia vida está parcialmente controlada por tales agentes [poderes]; ser parte del grupo supone, lógicamente, un proceso en el que se está bajo su control» (Horton, 1964: 101). Aunque subespecie del hombre constructor de teoría, el hombre ritual en sentido estricto no puede ser capaz de construir teorías,

como quiere Horton, pues por su misma definición y por el síndrome cognitivo del tradicionalismo está inserto en un modo de pensamiento y en una sociedad cerrada que inhiben cualquier competencia interteórica; en el mejor de los casos incorpora nuevos materiales y los adapta a su modelo. El hombre ritual se disuelve, imposibilitado para gestar cambios, en la reiterada aplicación del modelo teórico al que la tradición o la costumbre lo restituye inevitablemente:

> [...] la teoría religiosa [es decir, un sistema de creencias religioso: RDC] es la gran modeladora del ritual. Con esto en mente, he dado por supuesto que una vez entendido el papel de la teoría religiosa en la vida social uno está *ipso facto* en posición de comprender su consagración en el ritual [Horton, 1993: 361].[4]

A la luz de esta concepción, los rituales son puntos de condensación donde se pueden leer, sin demasiado esfuerzo interpretativo porque son su mera representación, esos sorprendentes caracteres constituyentes de las teorías tradicionales sobre el funcionamiento del mundo. Al introducirse la noción neointelectualista de ritual, la vieja distinción antropológica entre magia y religión se borra por virtud de un exacerbado cognitivismo. Además la distinción todavía más radical entre religión y ciencia —que ha resultado de las batallas libradas por el pensamiento moderno en sus orígenes y desarrollo— está sujeta a una doble evaluación: desde el punto de vista cognitivo la religión está marcada por un síndrome tradicionalista, y la ciencia es entendida sólo desde un modelo criterial; desde el punto de vista histórico la relación entre una y otra queda atemperada en virtud del esquema hortoniano de continuidad/evolución que aquí está endeudado ya no con Popper sino, por extraño que parezca, con Émile Durkheim y Marcel Mauss. El primer paso del argumento de corte histórico de Horton consiste en convenir con el Durkheim de *Las formas elementales de la vida religiosa* que las primeras clasificaciones primitivas del mundo son de carácter religioso: «la religión abrió el camino a la ciencia y a la filosofía». En el segundo paso se recuerda el argumento central

---

4. Nótese la similitud con Tylor: «la creencia es la teoría y el culto ritual es la práctica» (1924, II: 11); y «[...] la doctrina y el culto se correlacionan como la teoría y la práctica» (1924, II: 362).

de un memorable texto de Durkheim y Mauss publicado en 1903: «las clasificaciones primitivas no constituyen singularidades excepcionales, ante todo son sistemas de nociones jerarquizadas, al igual que las clasificaciones de los científicos [...] en este sentido constituyen una primera filosofía de la naturaleza» (1971: 68). Clasificaciones que, fundamentalmente, se hacen visibles a través de los mitos, de la organización social, de los sistemas de parentesco y de los rituales. Como se puede ver, no escapan estos últimos al único atributo que desde el principio el intelectualismo le quiso asignar: su cualidad epistémica. Al final los rituales quedan descarnados; su importancia, el interés por estudiarlos, radica en lo que contienen de pensamiento y de saberes más o menos fijos, no de movimiento, ni de cuerpos en éxtasis o contemplativos, febriles o sosegados, en cuanto productores de otras posibilidades de vida y experiencia rituales.

Hacia una antropología de las creencias

Señalé arriba que la antropología ha hecho de los rituales puntos de condensación cuya lectura atenta presumiblemente nos posibilitará conocer los procesos cognoscitivos, culturales y sociales extra-rituales de los grupos que los practican. Con el intelectualismo, del XIX y del XX, los rituales se han convertido en un mirador excepcional del *modus operandi* del pensamiento y de la legitimación de las creencias en que se sustentan. Mientras que para los victorianos los rituales develan un pensamiento encerrado en la asociación invertida de ideas, cuya legitimidad se explica por la mente todavía infantil del primitivo y por los estratagemas de los brujos; para los neointelectualistas los rituales descubren un pensamiento que se esfuerza por preservar la propia teoría del mundo al inhibir los ciclos argumentales que en torno a ella se pueden gestar. Pero la noción que Horton propone de teoría es hoy insostenible, pues es aquella que opera en conformidad con lo que Frederick Suppe (1979) ha llamado la Concepción Heredada: una marcada distinción entre términos teóricos y empíricos, y un conjunto de reglas de correspondencia que estipula las aplicaciones que pueden hacerse de las teorías a los fenómenos empíricos (véase Horton, 1967). Evidentemente, Horton puede modificar su concepción de *teoría* de tal forma

que preserve su caracterización inicial: al obstaculizar la competencia entre teorías, la singularidad de las tradicionales es remitirse a un pasado y a una tradición de un modo más o menos autocomplaciente. E, insisto, el modelo de la modernización intelectual de Horton, un modelo para analizar el cambio, es incapaz de explicar los cambios teóricos y conceptuales.

Hay entre los intelectualistas decimonónicos y los contemporáneos una diferencia significativa que no quiero dejar de mencionar. Aquéllos no pudieron leer ese innovador libro que publicara Durkheim en 1915, *Las formas elementales de la vida religiosa*, ni las obras del programa simbolista a que dieron lugar sus argumentos e intuiciones. Los segundos no sólo los leyeron —lo que abre una perspectiva de la cual los victorianos carecieron—, debaten con los antiintelectualistas. A pesar de todo, han marginado una idea fundamental de los simbolistas, a saber, el papel central que cumplen las funciones y procesos simbólicos en la vida humana en general y en las diversas formas de vida en particular. En un ensayo donde polemiza con E. Leach, «On the Limits of Symbolic Interpretation in Anthropology», Ian C. Jarvie sostiene que «la perspectiva que busca significados simbólicos agrega una complicación infecunda a la antropología, es fundamentalmente arbitraria y moralmente dudosa» (1976: 687). ¿Qué buena razón tenemos para pensar —se pregunta Jarvie— que las acciones mágicas y religiosas contienen mensajes (codificados) por encima y debajo del significado intencional de los actos y las palabras?

> Dado que no hay explicación de cómo los significados atribuidos llegaron ahí, estamos obligados a rechazar la suposición de que algún significado existe de verdad. Los significados, patrones y símbolos que están definidos están ahí sólo en tanto hayan sido colocados ahí [...] No estoy afirmando que todo patrón o regularidad sociales sean intencionales. Al contrario, me sumo a la tradición que piensa que aquello que llamamos sociedad es el producto de la acción humana, pero no del cálculo humano.

Para este neointelectualista inglés «*todas* las acciones deberían ser explicadas por las creencias» porque éstas «muy fácilmente se convierten en imperativos para la acción». Esta última

afirmación suscita, por lo menos, tres perplejidades que discutiré a continuación. Al mismo tiempo me ofrece la coartada precisa para exponer la concepción disposicional de creencia que defenderé y que juzgo útil para relacionarla con las acciones rituales, y para sugerir algunos argumentos relevantes para una antropología de las creencias.

Con todo y el imperio que les otorga, Jarvie no señala qué entiende por creencia; pero asumo, en principio, que no se trata de un término sobre el cual exista hoy un consenso incuestionado. En cambio sí hay algún acuerdo en la filosofía de la acción y en el psicoanálisis de que los *deseos*, en cuanto distintos a las creencias, pueden ser motivos para la acción. No es aceptable, en consecuencia, que *todas* las acciones deban ser explicadas por las creencias. Ahora bien, que *algunas* acciones tengan que ser explicadas a partir de creencias no me compromete con la idea equivocada de que éstas «muy fácilmente se convierten en imperativos para la acción». Respecto a la relación entre creencias y acciones convengo con Luis Villoro en que, primero, creer algo implica tener una serie de expectativas que regulan mis relaciones con el mundo en torno, pues al creer en un hecho considero que ese hecho forma parte del mundo real y, por lo tanto, me relaciono con el mundo contando con su existencia; el concepto de creencia responde entonces a un interés epistémico, no a uno psicológico. «Creer que *p* sería estar en un estado tal que dispone a tener múltiples comportamientos en relación con *p*, según las distintas ocasiones que se presenten. Se dirá —continúa Villoro (1982: 32-33)— que algunas creencias no pueden traducirse en comportamientos, pero no decimos que una creencia tenga necesariamente que expresarse en acciones, sino sólo que *si* se presentan determinadas circunstancias, la persona se comportará de un modo tal que supone la existencia de un estado disposicional a actuar que llamamos "creencia"». La nota *sólo si se presentan determinadas circunstancias* nos devela, contra Jarvie, que es insostenible que las creencias se conviertan muy fácilmente en imperativos para la acción en todos los casos. Un comportamiento puede ser congruente o auténtico en función de la creencia que lo motivó, pero sostener una creencia es tener apenas una disposición a actuar de ciertos modos y no de otros: el objeto de la creencia —digamos un espíritu ancestral— determina, circunscribe, deli-

mita o acota en cada circunstancia particular el ámbito de respuestas posibles, por ejemplo, un ritual que lo propicie para curar una aflicción. Así, «creer que *p* no es tener un estado de disposición y *además* un objeto de creencia; creer que *p* es tener el estado de disposición determinado por *p*» (Villoro, 1982: 67). Se asume, por lo tanto, una suerte de asimetría en el vínculo entre acción y creencia: conocer la creencia de un sujeto es atribuirle un estado disposicional que se puede traducir, bajo ciertas circunstancias, en acciones; sin embargo, y dado que *no* asignamos una perfecta racionalidad en las acciones del otro, sólo podremos inferir creencias a partir de acciones si se satisfacen dos condiciones: 1) que la disposición del sujeto esté determinada por el objeto o situación objetiva (un espíritu ancestral a quien se le atribuyen poderes curativos); y 2) que las acciones del sujeto sean congruentes con su disposición (que realice un ritual de aflicción donde participen tanto el espíritu ancestral como el enfermo). Como sostiene Villoro (1982: 73), la primera condición elimina la determinación a actuar por motivos irracionales; la segunda, la posibilidad de engaño: son pues ambas condiciones de racionalidad en las acciones.

En un polémico ensayo, «Virgin Birth» (1969), Edmund Leach nos ofrece pistas, pero también, creo, tensiones, en el análisis de las relaciones entre creencias y acciones. Escribe: «cuando un etnógrafo reporta que "los miembros de la tribu X creen que..." está ofreciendo una descripción de una ortodoxia, un dogma, algo que es verdadero para la cultura como un todo» (1969: 88). Más adelante afirma que una proporción elevada de jóvenes inglesas cumplen con el ritual de casamiento —asistir a la iglesia, recibir el anillo de bodas de su esposo, lanzar el ramo de flores, escuchar atentamente al sacerdote, etc.—, pero que eso «no me dice absolutamente nada acerca del estado psicológico de la joven; no puedo inferir del ritual ni lo que ella siente ni lo que sabe: puede ser una atea sin reserva, o alternativamente puede creer que el casarse por la iglesia es esencial para el bienestar de sus futuros hijos [...] Lo que el ritual de casamiento inglés informa al observador externo es acerca de las relaciones sociales formales que se están estableciendo entre los varios grupos participantes», esto es, nada acerca de lo que ella cree. Primera pregunta: ¿cómo comprueba el etnógrafo que las creencias de los miembros de la tribu X conforman una ortodo-

xia o dogma? Segunda: ¿cómo sabe el etnógrafo que esa ortodoxia o dogma en el que creen los miembros de la tribu X *es verdadero para la cultura como un todo*?, si, como sostiene el mismo Leach con razón, no se pueden inferir creencias a partir de acciones. Una respuesta posible es que el etnógrafo, correctamente, parta de la premisa de que los eventos que ha observado cumplen con las dos condiciones de racionalidad en las acciones que transcribí siguiendo a Villoro. Sin embargo, estas condiciones de racionalidad no se aplican al caso de la joven inglesa que contrae matrimonio en la iglesia, pues puede ser «una atea sin reserva». ¿Por qué en el primer caso el observador externo es ingenuamente crédulo y asigna una perfecta racionalidad en las acciones de los otros y en el segundo un contumaz escéptico? O bien, ¿por qué el etnógrafo reconoce en la joven inglesa lo que no está dispuesto a aceptarle a un miembro particular de la tribu X, a saber, que no siempre se cumplen las dos condiciones de racionalidad en las acciones?

Sugiero que cuando el antropólogo explora los sistemas de creencias mágicos o religiosos colectivos de la alteridad suele incurrir primero en la *falacia del consenso de las creencias*, y segundo en la *falacia de la congruencia entre esas creencias* —sean dogmas u ortodoxias— *y las acciones*, es decir, que en todos los casos asigna una perfecta racionalidad en las acciones de los otros. De aquí la afirmación de Leach de que «[la ortodoxia o el dogma] es verdadero para la cultura como un todo». El intelectualismo sucumbe en ambas falacias; ofrece a cambio una salida desde la sociología del conocimiento: el síndrome cognitivo del tradicionalismo. La respuesta de Leach, y con él de gran parte de los simbolistas, es que en realidad esas creencias *simbolizan* las relaciones o la estructura social en la que viven los actores involucrados, despojando a las creencias mágico-religiosas de todo valor en sí mismas, a menos que formen parte de ortodoxias o dogmas. Existe en Leach otro error: asumir la noción mentalista de las creencias, es decir, que éstas conforman «un estado psicológico» y en consecuencia sólo asequible a quien cree, y no un estado disposicional. En buena medida las falacias del consenso de las creencias y de la congruencia entre creencias y acciones que acabo de exponer se derivan de la noción mentalista de las creencias aderezada con la introducción de un argumento durkheimiano que sin duda

está presente en Leach: la idea de conciencia o representación colectiva. En tanto que las creencias simbolizan, «el mito como el rito no distinguen el conocimiento de la ignorancia: establecen categorías y afirman relaciones» (Leach, 1969: 96). Todas las creencias exóticas, entonces, son igualmente coherentes y persuasivas, donde las inconsistencias significativas o no existen o son irrelevantes; y cuando existen simbolizarán algo que sólo el audaz etnógrafo será capaz de elucidar (véase, en el capítulo quinto, el apartado «El síndrome de alguna antropología simbólica»).

Aun así queda la pregunta de Robin Horton: ¿por qué la notable presencia de agentes operativos sobrenaturales en los rituales? Evidentemente constituyen objetos de la creencia aprehendidos por el hombre ritual. Como tales, lo orientan hacia un número limitado de acciones adecuadas: los agentes operativos delimitan una disposición que, en cada circunstancia particular, orienta el ámbito de respuestas posibles. Convengo trivialmente con los literalistas en que el hombre ritual es uno que cree y a veces actúa racionalmente; además, que como cualquier ser humano puede actuar a veces a partir de creencias falsas o en contra de creencias que le sean caras. Me distingo de ellos en que no acepto que la explicación de las acciones rituales se agote en la explicación de sus creencias: los rituales y el hombre ritual son algo más, pero defenderé que en unos y en otros hay una dimensión epistémica. Me apuro a aclarar, sin embargo, que esta dimensión es apenas un punto de arranque en mis indagaciones: los rituales orientan al hombre en su estar en el mundo, pero evidentemente no tienen el monopolio de esta tarea. Una consecuencia de esta línea de argumentación, como ya la explotaré más adelante, es que me parece erróneo considerar que del examen de la experiencia ritual, práctica y discurso, se puedan reconstruir las estructuras mentales y la cosmovisión de un grupo, perpetuando una vez más las falacias del consenso y de la congruencia.

La concepción disposicional de creencia puede hacer frente a las objeciones de Needham y Grimes citadas arriba (p. 48). Primero, porque creer no es una ocurrencia mental o un estado psicológico; segundo, porque al tratarse de una disposición no asume de antemano —como sí en cambio el intelectualista— que las creencias son primarias y las acciones una representa-

ción secundaria de aquéllas; tercero, porque reconoce que diferentes objetos de la creencia pueden determinar diversos ámbitos de respuestas posibles, más todavía cuando esos objetos forman parte de un sistema mayor de creencias: quien cree en el Dios cristiano tiene un estado de disposición distinto a quien cree en el *kwoth* nuer. Suena trivial, pero no lo es tanto si consideramos la siguiente objeción de Jean Pouillon al uso de la categoría «creencia religiosa o mágica» en antropología. Pouillon ha escrito que...

> [...] si, por ejemplo, yo digo que los dangaleat creen en la existencia de los *margai* [genios de lugares], es porque yo no creo en ello y que, no creyendo, pienso que ellos sólo pueden creer en la manera, sin embargo, que yo imagino. Pero ¿cómo saber si creen y de qué modo? ¿Qué pregunta hacerles, con qué palabra de su propia lengua, en qué contexto? O inversamente ¿cómo traducir al francés la o las palabras que utilizan para hablar de lo que es, a nuestros ojos, un objeto de creencia? [1989: 48].

Sin duda los *margai* no constituyen un objeto de creencia para el etnólogo del mismo modo en que lo es para los dangaleat, ni *kwoth* constituye un objeto de creencia para Evans-Pritchard del modo en que, en cambio, lo es para los nuer, pero de aquí hay tres comentarios que quiero destacar. Y con ellos abundo lo que ya he dicho respecto a ciertas ideas contenidas en el «Virgin Birth» de Leach:

1) el etnólogo cree que los dangaleat creen en los *margai*, y cree que los nuer creen en *kwoth* a partir de ciertas acciones en ciertas circunstancias; de esa hipótesis y de esa credulidad adquiere un estado de disposición peculiar a actuar con respecto a unos y otros. Señalo un ejemplo. Una estrategia regulativa básica en la antropología para comprender las creencias de otras comunidades ha sido recurrir al *principio de caridad*: suponer que la mayoría de las creencias indagadas, incluso cuando no las comprendamos, son correctas, e interpretar las acciones, las creencias y los deseos aparentemente irracionales en forma tal que todas tengan algún tipo de sentido. En fin, establecer acuerdos generales en torno a las creencias (véase Davidson, 1980: 238-239); pero de estos acuerdos iniciales no se infiere

que el etnólogo no pueda reconocer alguna falsedad o inconsistencia focal en las creencias indagadas; más todavía, tampoco es dable sostener del principio de caridad que el antropólogo asigne una perfecta racionalidad en las acciones de los otros;

2) ¿cómo entender la idea de Pouillon de que los dangaleat «sólo pueden creer en la manera, sin embargo, que yo imagino»? Si con ella se refiere a que cualquier creencia establece un estado de disposición entonces no hay problema qué resolver y las preguntas que él mismo plantea son irrelevantes; pero dado que distingue tajantemente a las creencias de las acciones («¿cómo saber si creen y de qué modo»?), su afirmación parece tener otro sentido. Al atribuir una creencia particular («los dangaleat creen en los *margai*»), el etnólogo está imputando un conjunto de respuestas posibles. La tarea del etnólogo es, precisamente, indagar qué posibilidades de acción quedan abiertas cuando se sostiene un particular sistema de creencias, y no señalar de antemano que la creencia sólo puede ser asumida del «mismo modo en que yo imagino», es decir, atribuyendo estados de disposición análogos a los que le provoca al etnólogo un genuino objeto de creencia personal (digamos, el Dios cristiano en nuestra cultura si fuera creyente); y

3) las creencias religiosas y mágicas se expresan en un lenguaje, lenguaje en el que pueden ser formuladas ciertas clases de cosas y de preguntas. La enunciación de una creencia debe ser analizada en el contexto de los decires, las disposiciones, las representaciones y las prácticas a las cuales pertenece: quien crea en los *margai* está inserto en una trama de convenciones culturales que estipulan cómo comportarse ante ellos, cuáles son sus representaciones legítimas, qué expectativas son razonables crear, cómo actuar ante ellos incluso sin creer personalmente en ellos (recuérdese el ejemplo de la joven inglesa que cumple con el ritual del matrimonio a pesar de ser una atea sin reservas), etc.

El hombre ritual monológico

La concepción disposicional de creencia posee la virtud, en contra de los intelectualistas y, al menos, de Pouillon, Grimes y Needham, de no establecer una marcada distinción entre creen-

cia y acción, entre un espacio «interno» de representaciones mentales y un ámbito «externo» donde se vuelca el pensamiento; distinción que ha configurado los estudios sobre los rituales. Como intentaré mostrarlo en los siguientes párrafos, el hombre ritual se ha concebido como un hombre monológico, aunque sin duda es con los intelectualistas de cualquier signo con quienes esta estampa típica de la modernidad ha quedado mejor trazada.

Los neointelectualistas nos ofrecen una imagen empobrecida de la vida humana. Las acciones de los hombres, sus impulsos, sus proyectos, su voluntad —según ellos— están mediados por una vocación: la de explicar, controlar y predecir el mundo. Las teorías, científicas o tradicionales, que sobre éste se han construido tienen el propósito de satisfacer ese interés. El hombre se aventura al mundo, armado de sus creencias, de un modo más o menos transparente, más o menos conciente de cuanto hace. Las creencias relacionadas con esa vocación se traducen en *toda* ocasión en comportamientos. Las creencias son dispositivos que el hombre va aplicando, evaluando y validando aquí o allá, dispositivos que va recomponiendo y ajustando cuando sea preciso. A veces reconoce el error en que ha incurrido y transforma sus creencias o adopta otras. No siempre puede hacerlo, porque aun percatándose del error prefiere ocultarlo o bien no existen salidas institucionales en su sociedad para iniciar ciclos argumentales en torno a ellas. Una acción ritual, para los neointelectualistas, se explica *sólo* por las creencias que le dieron lugar. Si aquélla constata, representa y/o legitima las teorías tradicionales del mundo, un cambio en ella legitima y representa de una nueva manera las creencias, o indica un cambio particular en éstas. En realidad, los neointelectualistas heredaron de sus predecesores decimonónicos, obvios seguidores de la tradición epistemológica moderna, el modelo del yo monológico; más aún lo profundizan:

> Este [modelo] —ha señalado Charles Taylor [1991: 307]— propone que tendemos muy fácilmente a concebir al agente humano ante todo como un sujeto de representaciones: primero, representaciones acerca del mundo exterior; y segundo representaciones de los fines deseados o temidos. Este sujeto es uno monológico. Él o ella está en contacto con un mundo «afuera», que

incluye a otros agentes, las cosas con las que él o ella trata, su cuerpo o los de los otros, pero este contacto se realiza a través de las representaciones que él o ella tiene «adentro». El sujeto es, sobre todo, un espacio «interior», una «mente», o un mecanismo capaz de procesar representaciones [...] Mi cuerpo y otras gentes pueden constituir el contenido de mis representaciones, pueden ser también la causa de algunas de estas representaciones. Pero lo que «yo» soy, como siendo capaz de tener tales representaciones, se define independientemente de mi cuerpo. El «yo» es el centro de la conciencia monológica.

El hombre ritual monológico del intelectualismo abandona su cuerpo y al otro; se enfrenta al mundo con su capacidad puramente reflexiva. Que la sociedad a la que pertenece esté cerrada a la competencia interteórica es un dato más, mejor: un obstáculo temporal para la liberación de esa capacidad. Desde luego los neointelectualistas no niegan que el hombre ritual actúe, pero marginan la idea sustantiva que éste participa en y está comprometido con prácticas sociales singulares. Sus representaciones o sus creencias además no tienen por qué constituir un todo articulado y ser enunciables. Más bien, como sostiene Charles Taylor en el mismo texto, cuanto podamos formular son apenas islas en un inmenso mar de «informuladas comprensiones prácticas en el mundo». Del individualismo metodológico propio del hombre ritual tal y como lo piensan los intelectualistas es necesario pasar a uno que se constituya y se reconozca como parte integrante de un «nosotros», un hombre ritual dialógico. Las obras de William Robertson-Smith y de Émile Durkheim comenzaron a dar un paso en ese sentido.

2

LA SOCIEDAD PROYECTADA: PRÁCTICAS RITUALES, ACCIONES SIMBÓLICAS

La «intuición genial» de Robertson-Smith

En 1879 James G. Frazer, entonces un candidato a la maestría de artes y un clasicista de la Universidad de Glasgow, obtuvo una beca del Trinity College de la Universidad de Cambridge para preparar un trabajo sobre el idealismo de Platón. Cuatro años después William Robertson-Smith, quien había sido acusado de socavar la autoridad de las Sagradas Escrituras por un par de artículos publicados en la *Encyclopaedia Britannica*, fue nombrado titular de la cátedra de árabe en la misma universidad. Aunque el cambio experimentado por Frazer de su interés original por la antigüedad clásica a la antropología no se debió sólo al impacto intelectual que sobre él ejerciera Robertson-Smith, en el prólogo de la primera edición de *La rama dorada* escribió que «hay un gran paso de un vívido interés por un tema a un estudio sistemático del mismo; y el que yo haya dado ese paso se debe a la influencia de mi amigo W. Robertson-Smith». Acaso por ello Frazer dedicó su magna obra al compatriota escocés, pero no menos importante fue el «vasto acopio de su conocimiento, la abundancia y fertilidad de sus ideas», su amabilidad sin límite al ofrecer «muchas sugerencias valiosas que generalmente he adoptado» (véase Jones, 1984: 35). Como

coeditor de la *Encyclopaedia Britannica* en su versión de 1888, Robertson-Smith le solicitó al prolífico Frazer la preparación de diversos artículos sobre temas clásicos y antropológicos; uno de ellos —sobre el totemismo— engordaría a tal punto que se convertiría en un libro, libro que la tradición denostará. A pesar de su amistad e intercambio permanente de ideas y proyectos, muchas veces comunicados en vespertinas caminatas por Cambridge y sus alrededores, las obras consagradas de uno y otro no podían ser más disímiles.

En 1889, meses antes de que Frazer publicara *La rama dorada*, Robertson-Smith dio a conocer *The Religion of the Semites*, reunión de sutiles ensayos que tuvieron una notable influencia en el libro culminante de Émile Durkheim. Mientras el intelectualista estaba ocupado en desentrañar el *modus operandi* del pensamiento primitivo a través del estudio de las creencias y su representación en rituales mágicos y religiosos, Robertson-Smith sostenía a contracorriente que en el análisis de la religión primitiva lo relevante son las prácticas rituales y las instituciones, mientras que las creencias no podían ocupar el privilegiado lugar que sus contemporáneos le estaban asignando.

Para Robertson-Smith nuestra comprensión de las religiones primitivas ha estado muy sesgada por la forma en que indagamos o nos instruimos en nuestra religión, que habitualmente implican conocimiento del credo y de «los deberes religiosos presentados al aprendiz en tanto derivados de verdades dogmáticas que éste debe aceptar» (1956: 16). Al estudiar el credo de las religiones primitivas, en consecuencia, asumimos que hallaremos en él las claves para comprender el ritual y la práctica religiosas. Sin embargo, continúa, en su gran mayoría, las religiones primitivas no tienen credo, están conformadas por instituciones y prácticas. Para demostrar su argumento, Robertson-Smith trazó primero una fuerte distinción entre la inscripción de la sociedad en las prácticas rituales y la indeterminación del significado atribuido a ellas por los actores. «Como regla encontramos que mientras la práctica está fijada con rigor, el significado que se le asigna es extremadamente vago [...] si usted preguntara por qué realizan [tal rito], probablemente encontrará explicaciones mutuamente contradictorias de diferentes personas» (1956: 16-17). Una idea por cierto muy extendida. Sir Thomas Browne, en 1658, ya había escrito que los antiguos gentiles

«en muchos de sus ritos, costumbres, acciones y expresiones contradicen sus propias opiniones» (citado por Needham, 1985: 158). Aunque Robertson-Smith alcanzó a intuir la polisemia de los símbolos rituales y la variedad de narrativas que cada actor de hecho expresa sobre éstos, se inclinó por concebirlas más como un defecto que como un rasgo constitutivo de los rituales y sus componentes. Asumió que una de las funciones del credo es la de establecer unívocamente el sentido de los rituales que surjan de él. Si cada practicante asigna un significado singular al ritual, contradiciendo la interpretación de otros, entonces se concluye, según Robertson-Smith, que no es en el sistema de creencias donde encontraremos ni la explicación ni el sentido de los rituales. Pero de la pluralidad de interpretaciones en torno a una misma práctica religiosa no es dable inferir *ipso facto* que esa práctica no esté motivada por creencias. Más todavía, cualquier credo o sistema de creencias es susceptible de provocar él mismo un exceso de interpretaciones. Evidentemente el argumento de Robertson-Smith así expuesto no es suficiente para demostrar lo que se propuso. Que desdeñe a las creencias como un problema relevante para el análisis de las religiones primitivas se debe, primero, a su concepción de las creencias en tanto ocurrencias mentales y, segundo, al giro sociológico, influyente y novedoso, sobre el que erigirá su propuesta.

Dado que el hombre crea reglas generales de conducta antes que comience a expresar principios generales en palabras, «la religión en los tiempos primitivos no era un sistema de creencias con aplicaciones prácticas; era un cuerpo de prácticas tradicionales fijas a la cual todo miembro de la sociedad se conformaba [...] la razón no era primero formulada como doctrina y entonces expresada en la práctica, sino inversamente la práctica precedió a la teoría doctrinal» (1956: 20). Para este pensador escocés, así como las instituciones políticas son más viejas que las teorías políticas, así las instituciones religiosas lo son respecto a las teorías religiosas. No obstante, agrego trivialmente, una cosa son las creencias religiosas y muy otra las teorías religiosas: Robertson-Smith parece confundirlas. Al igual que los intelectualistas, Robertson-Smith preservó la oposición entre acción y pensamiento, entre práctica y creencia, sólo que invirtió, para cada par, la relación de causalidad en la explicación del fenómeno. A diferencia de aquéllos, Robertson-Smith destacó la

naturaleza pública y social de los rituales. Son los actos religiosos externos los que confieren a la religión su significado social: «la finalidad de la religión [es decir, de las prácticas religiosas] no era la salvación de las almas, sino la supervivencia y el bienestar de la sociedad» (1956: 29). Ya no se trata de averiguar qué relación existe entre ritual y creencia, entre ritual y conocimiento del mundo, sino entre ritual y sociedad. La convicción con que los rituales son ejecutados no se debe entonces a un hipotético esfuerzo de la razón especulativa ni a una actitud meramente cognitiva de los individuos empeñados en su automejoramiento intelectual. Más bien forman «parte de la vida social organizada en la que entra el hombre al nacer y a la que se ajusta a todo lo largo de su vida del mismo modo inconsciente en que incurre en cualquier práctica habitual de la sociedad en que vive» (1956: 21). Al ser el individuo uno que se ajusta a la vida social organizada, el pensador escocés desplazó la mirada del hombre ritual que escudriña el mundo para explicarlo, predecirlo y controlarlo, al hombre ritual que es disciplinado por él. En ambos casos persiste un yo monológico que o bien se enfrenta al mundo con su pensamiento, o bien está obligado a acompasarse con él y a causa de él. Cuanto rige a las prácticas religiosas se encuentra, de acuerdo a Robertson-Smith, en la sociedad no en el pensamiento, en las instituciones sociales y en las acciones no en las creencias, en la historia no en la filosofía, en los actos colectivos de identidad y comunión.

Esta última idea contiene, además, una estrategia para el estudio de las religiones primitivas: discernir los eventos observables de los no-observables. Al asumir que la creencia es una ocurrencia mental, por tanto un dato de la conciencia privada sólo accesible al sujeto que cree, Robertson-Smith afirmó que el análisis de la religión no debe comenzar ni en el credo religioso ni en lo que piensen los individuos —pues nos introduciríamos en ese terreno indeterminado, el de los eventos mentales y el de las significaciones múltiples, donde no hay sanción o fuerza que obligue a los devotos—, sino en los actos rituales *visibles*  donde aquéllos se comprometen y adhieren pública y positivamente con la propia tradición o actúan en conformidad con las representaciones colectivas del grupo, según apuntará Durkheim algunos años después. Si bien los rituales imponen a cada individuo un papel a ser desempeñado, de acuerdo a reglas «fi-

jadas con rigor» por la tradición, es sólo la totalidad social la que tiene significado. En consecuencia, para Robertson-Smith el punto básico de estudio es la *performance* en sí misma. Lo que es meritorio u obligatorio no es creer en los dioses y sus favores, sino realizar aquellos actos sagrados que la tradición religiosa ha prescrito. Mientras que el «rito era obligatorio, la fe en la creencia se dejaba a la discreción del devoto», y esta última por lo que tiene de privado, inaccesible e indescriptible no es objeto de análisis para el estudioso de las religiones primitivas. Es esta suerte de determinismo que la vida social organizada ejerce sobre los individuos, combinada con su concepción mentalista de creencia, la que permitió a Robertson-Smith sostener que no es necesario apelar a las creencias para analizar los rituales. Y si el sentido de éstos ha de ser buscado en la sociedad, surgen al menos un par de inquietudes: los mecanismos sociales que procuran su persistencia, y el lugar que las intenciones ocupan —si es que ocupan alguno— en su realización. Es en su idea de sacrificio, en tanto una de las prácticas elementales de la vida religiosa, donde Robertson-Smith nos ofrecerá algunas pistas para atender a estas inquietudes. O, en palabras de Durkheim, donde nos dará «su intuición genial».

Los pensadores sociales del XIX estuvieron muy ocupados armando la enorme pedacería de información de que dispusieron para descubrir los orígenes de las instituciones humanas. Estaban persuadidos de que, si bien al rompecabezas le faltaban piezas, al menos podrían dotar de un mínimo de orden a la historia. Su vocación fue explorar la distancia, medir sus unidades, registrar los contactos sorpresivos y misteriosos que ella provocaba para hacerla incuestionable y, lo que fue mejor, para clasificarla. Con precisión similar a la del naturalista —propuso Edward B. Tylor, obvio representante de la época—, «la tarea del etnógrafo es clasificar [los detalles culturales] con la perspectiva de descifrar su distribución en la geografía y en la historia, y la relación que existe entre ellos» (1975: 34). La distancia espacial y temporal así jerarquizada se convirtió para el viajero decimonónico en una fuente de poder y conocimiento a la que él podía aspirar. En cambio, aquél que se mantenía distante del centro, es decir, el otro, no tenía más opción que la de estar anclado a los dictados de su tradición, que son un poco los del origen; este último no viaja: es movido por una fuerza reiterada

que le viene de afuera. Aquello que se delimitó como lo religioso representó un espacio privilegiado donde el viajero reconocía el sabor de la distancia, un terreno precioso para la clasificación, ya sea de modos de pensamiento, ya de prácticas o discursos.

John McLennan, escocés como W. Robertson-Smith y J. Frazer, publicó en 1869 «The Worship of Animals and Plants», texto en el que defendía que el totemismo constituía la forma primera de la religión, impensable éste sin una estructura de clan exogámico. Conmovido por la idea, Robertson-Smith dio un paso más allá. Adujo que el animal totémico era la idealización, deificación y representación material del clan que le rendía culto; era en breve el emblema del grupo. El sacrificio del animal totémico entonces no consistía en un don, pacto, expiación, propiciación o tributo, en una transacción entre el individuo y un agente operativo sobrenatural —como habían escrito Tylor y Frazer—, sino en un acto de «comunicación entre el dios y sus fieles por su participación conjunta en la carne y sangre de una víctima sagrada», que era considerada un pariente consanguíneo (1956: 345). De este modo, a sus ojos, el origen y significado del sacrificio se convirtió en «el problema central de la religión antigua», dado que era una institución «moldeada por la acción de causas generales que operaba muy ampliamente y bajo condiciones que eran comunes en los tiempos primitivos a todas las razas de la humanidad» (1956: 27, 214; véase Jones, 1984: 47). ¿En qué consistía esta «acción de causas generales»? Al congregar a los fieles, el sacrificio revelaba el sentido último de las prácticas rituales: identidad, continuidad y cohesión del grupo. La comida que precedía al sacrificio y que reunía a los fieles, es decir, el banquete ritual, establecía un vínculo entre los hombres semejante al parentesco. Sus participantes quedaban unidos por una obligación recíproca sellada y pactada en nombre de dios: era un acto colectivo de comunión. «El carácter habitual de los fieles es uno de confianza jubilosa en su dios, despreocupado por cualquier sentido de culpa humana, y apoyado en la firme convicción de que ellos y la deidad que adoran son buenos amigos, que se entienden perfectamente bien y que están unidos por lazos que no fácilmente se rompen» (1956: 255). El parentesco no era un asunto de nacimiento, sino más bien de relaciones sociales definidas mediante el banquete ritual, cuyo propósito fue el de sellar la unidad del grupo:

> Se supone que la misma sangre también corre por las mismas venas de la víctima; así que su muerte es al mismo tiempo el derramamiento de la sangre de la tribu y una violación de la santidad de la vida divina que es transferida por cada miembro del círculo sagrado, humano o irracional. Sin embargo, la matanza de tales víctimas es permitida o requerida en ocasiones solemnes, y todos los miembros de la tribu comen de su carne para que así puedan cimentar y sellar su unidad mística uno con otro y con su dios... Esta cimentación no es otra cosa que la vida real del animal sagrado y consanguíneo, la cual se concibe dentro de su carne, pero especialmente en su sangre, que se distribuye en realidad entre todos los participantes, y cada uno de ellos incorpora un pedazo a su propia vida individual [1956: 313].

El origen de ese ámbito que se ha dado en llamar religión no se encuentra pues en la relación entre el hombre y los agentes operativos sobrenaturales a quienes se teme y hay que propiciar, sino en los lazos espirituales que establecen todos los miembros de una comunidad a través del ritual del sacrificio. Con otras palabras, el sacrificio *simboliza* la solidaridad del grupo, y el ritual se instituye en una fuerza bienhechora de la comunidad al tiempo que la distingue de otras comunidades que poseen sus propios emblemas totémicos, sus «pactos de sangre» y sus banquetes rituales. De este modo, la persistencia y el sentido de los rituales se explicaron por sus consecuencias benéficas. La conclusión obligada es entonces que en el núcleo de la religión tradicional está la unidad del grupo; y su tema era la sociedad simbólicamente expresada. El pensador escocés se anticipó así al modo de argumentar que sus predecesores funcionalistas desarrollarían algunos años después: explicar un fenómeno con referencia a sus consecuencias, *post hoc, ergo propter hoc*. Robertson-Smith no podía imaginar que su «intuición genial» iba a ejercer una sistemática influencia a lo largo del siglo XX. Las posteriores reflexiones sobre ritual ya llevan inscritas las huellas de su alegato. Carentes de cualquier valor cognitivo, se hace necesario despreciar el estudio de los enunciados que expresan las creencias rituales para ocuparse sólo de su sentido simbólico o expresivo: simbolizan los sentimientos compartidos de solidaridad grupal, de querencia al y referencia inevitable del pasado, de lealtad a una tradición coactiva. Al ser una construcción simbólica esta noción de ri-

tual introduce entonces el problema de la interpretación y de los desciframientos posibles. No obstante, el significado genuino de los rituales —representar los sentimientos compartidos de solidaridad grupal— permanece obscuro u oculto a la conciencia de los individuos, pues en palabras de Robertson-Smith: «si usted preguntara por qué realizan [tal rito], probablemente encontrará explicaciones mutuamente contradictorias de diferentes personas», y también porque los rituales son «un cuerpo de prácticas tradicionales [fijadas con rigor] a las cuales todo miembro de la sociedad tiene que conformarse». Al ser irrelevantes las creencias y las intenciones de quien aseste el golpe final al animal sacrificado y de quienes asistan al banquete ritual, Robertson-Smith, el viajero, resaltó una vez más la distancia con ese otro singular cuya naturaleza es disolverse en la tradición, que siempre hablará por él, despojándolo de toda agencia humana.

El modelo criptológico de interpretación de los rituales

La antropología victoriana dio espacio a una perspectiva, el neointelectualismo, según la cual el hombre ritual es ante todo racional, pero con una carencia que ha llamado «el síndrome cognitivo del tradicionalismo». Nada se le oculta al hombre ritual salvo su error fundacional. Su cosmología es un instrumento teórico con el que comprende al mundo tal y como se asume literalmente que es. En contra, Robertson-Smith dio lugar a un programa según el cual el hombre ritual no trata de ser racional, pero actúa de acuerdo a un sistema simbólico coactivo donde uno de sus principios fundamentales es el de la participación colectiva. En este programa, que por comodidad llamo simbolista, aunque más adelante me ocuparé de su heterogeneidad, uno de los modelos dominantes de interpretación del sentido es el criptológico: asumir que los rituales poseen significaciones intrínsecas, dadas o fijadas por la tradición, que desafían constantemente la aprehensión que de ellas pudieran hacer los actores, y que apelan a una suerte de reiteración mecánica. En este modelo se desconsideran tanto los mecanismos de apropiación del sentido que ensayan los grupos como aquellos actos singulares, imaginativos y minuciosos a

través de los cuales los rituales son recreados, transformados, construidos en la e inventores de historia. Al ser los rituales una cristalización coherente y congruente con la tradición, no es de extrañar que el ejercicio del modelo criptológico imponga una analogía: la de ser concebidos como una suerte de lenguaje en el que la tradición comunica, se expresa y encarna. Con Robertson-Smith las acciones rituales dejaron de ser una representación de los dispositivos teóricos al que las habían restringido los intelectualistas para ser ante todo acciones simbólicas cuyos sentidos son intrínsecos y ajenos a los actores. De aquella analogía y de esta transformación a que se vio sujeta la misma noción de ritual, emergieron la semántica y la sintáctica como los instrumentos fundamentales de análisis del programa simbolista, gracias a los cuales el investigador descubrirá tanto su estructura lógica o su patrón de codificación como esos sentidos que están «ahí», ocultos a quienes los despliegan, pero no a la mirada privilegiada del antropólogo que una vez más instaura la distancia.

Se me podrá objetar, con buenas razones y materiales, que *algunas* acciones simbólicas son realizadas de acuerdo a motivos, creencias, deseos o pulsiones inconscientes. Sin duda, pero este punto no está en entredicho. Lo que se cuestiona es que un modo de acción, en este caso simbólico, esté dotado de significaciones intrínsecas a las que no sólo ningún actor tiene acceso, sino que además se tratan de significaciones que el actor no sabe que sus acciones pudieran tener. De aquí que el modelo criptológico consagre una asimetría entre dos productos de interpretación irreconciliables: por un lado las interpretaciones que los actores ofrecen de sus acciones rituales —despreciables por lo que tienen de asistemáticas, indeterminadas, erróneas y plurales, y porque no enuncian aquello para lo cual por definición están imposibilitados—, y por otro las que produzca el antropólogo. Durkheim, que aquí sigue a Robertson-Smith, lo ha señalado con notable nitidez (1968: 8):

> Las razones que el fiel se da a sí mismo para justificarlos [a los ritos más bárbaros y a los mitos más extraños] pueden ser, y son aun lo más frecuentemente, erróneas; las verdaderas razones no dejan de existir; es tarea de la ciencia descubrirlas.

Edmund Leach, por su parte, arguyó algo parecido:

> Exceptuando pequeñas variaciones, el ritual de la santa misa es el mismo en toda la cristiandad, pero cada uno de los cristianos explicará la ceremonia de acuerdo con la doctrina de su secta. Tales doctrinas varían mucho; el sociólogo que trata de comprender por qué un ritual determinado posee el contenido y la forma que él observa no puede esperar una gran ayuda de las racionalizaciones del devoto [1977: 386].

Mi argumento no está dirigido contra la existencia de esta asimetría —que es preciso reconocer—, sino contra la idea de que ella se convierta en el principio explicativo del modelo criptológico y, al mismo tiempo, considere irrelevante las interpretaciones que los actores hacen de sus propias acciones. Es obvio que no pocas veces actuamos a partir de creencias ciertas sin justificar o bien de creencias falsas que sospechamos justificadas por las razones que nos damos. En ocasiones contamos con un amigo generoso o un crítico implacable que nos hacen ver nuestros errores que con humildad aceptamos, a veces nos mostramos reticentes y eludimos la crítica, y en otras el amigo o crítico guardan silencio o no se les ve. Pero no es este el punto al que quiere llegar el modelo criptológico. Lo que sostiene es que el significado profundo o intrínseco tradicional de nuestras acciones y creencias simbólicas nos es por completo ajeno. Relacionado con este problema, y a reserva de que abundaré sobre él en el capítulo cinco, se encuentra el de la analogía entre lenguaje y ritual;[1] analogía tentadora y poderosa: de la misma suerte que podemos hablar una lengua sin conocer del todo su gramática, así los actores pueden ejecutar un ritual sin conocer del todo su «gramática». Aquí no puedo sino recordar la distinción de Gilbert Ryle (1949) entre el «saber-hacer» y el «saber-que», y aplicarla al saber lingüístico y, por analogía, al ritual.

La capacidad de hablar implica necesariamente tanto una capacidad de engendrar un discurso («saber-hacer») como un conocimiento que los sujetos poseen acerca de las leyes del fun-

---

1. Desconsidero a propósito, por ahora, un caso singular y mucho más interesante de esta analogía: cuando nos remite a estructuras profundas de toda operación intelectual o lingüística (como en las obras de Claude Lévi-Strauss y Noam Chomsky).

cionamiento del discurso («saber-que»). Este conocimiento puede ser falso o verdadero; elemental, trivial o complejo; pero en todo caso es producto de la actividad reflexiva que los actores ejercen acerca de sus usos lingüísticos (Saettele, 1979: 55-56). La narrativa resultante, sistemática o no, orienta a los individuos en sus actos de habla, en sus acciones y es capaz aun de afectar sus experiencias. Sin duda un observador perspicaz podrá mostrar, cuando así sea, que la narrativa de los actores es enteramente falsa, aunque los hablantes «sepan-hacer» o engendrar su discurso impecablemente en conformidad con las leyes de su funcionamiento, que el observador ha reconstruido plausiblemente. Pero su perspicacia le impedirá obviar la narrativa si quiere explicar el fenómeno sin reduccionismos. El examen del ritual como análogo al lenguaje no se puede detener entonces en un análisis formal, de elucidación de las leyes del funcionamiento de ese discurso y prácticas singulares; exige además una pragmática, que, como se ha visto, queda marginada por entero en el modelo criptológico. Resumo. El modelo criptológico impone como principio una incapacidad básica a los actores: los significados profundos de las acciones rituales/simbólicas que realizan les son inaccesibles no porque sean inconscientes, sino porque son intrínsecos, impuestos por la tradición, que aquéllos ni siquiera han sospechado que pudieran tener; y sus pronunciamientos sobre el asunto quedan de antemano descalificados por erróneos o por ser meras racionalizaciones de los devotos (véanse adelante pp. 284-288).

Si he tomado esta ligera desviación —que pudiera parecer enojosa— ha sido para introducirme desde esta oblicuidad al análisis que Durkheim hace del ritual: primero porque intentaré mostrar que el sociólogo francés contribuye a fortalecer el modelo criptológico de interpretación de los rituales —que apenas se deja entrever en la obra de su predecesor Robertson-Smith—; a la luz de éste se podrá comprender mejor su análisis sociológico de los mismos; y segundo porque exploraré la relación que existe entre la idea de significaciones intrínsecas a los símbolos rituales con aquellas categorías que, según Durkheim, siendo de origen religioso son una suerte de condiciones kantianas de posibilidad del conocimiento y de la experiencia.

El debate con los intelectualistas

Obra abierta, todavía vital, gozosa y sugerente, *Las formas elementales de la vida religiosa* puede leerse como una respuesta crítica a la antropología victoriana. En ella Durkheim retoma y desarrolla un argumento central que tanto Fustel de Coulanges en *La ciudad antigua* (1864) como William Robertson-Smith en *The Religion of the Semites* (1889) habían promulgado: la naturaleza enfáticamente social de las religiones; el estrecho vínculo entre las prácticas e ideas religiosas y la forma peculiar en que cada sociedad está organizada. La vida religiosa y las prácticas mágicas no son, al modo de Tylor y Frazer, una empresa intelectual errónea que busque explicar y controlar el mundo, conforman más bien sistemas simbólicos que describen patrones de relaciones sociales. He señalado que para los intelectualistas el pensamiento primitivo —y en él las creencias religiosas y mágicas— se sustenta en una ilusión: la asociación invertida de ideas. No tarda demasiado Durkheim en oponerse a esta idea. Tan pronto como en el cuarto párrafo de su obra puede leerse (por cierto, otra forma en el que se expresa el principio de caridad de Davidson):[2]

> Es un postulado esencial de la sociología que una institución humana no puede basarse en el error y en la mentira: de otro modo no podría durar. Si no estuviera fundada en la naturaleza de las cosas, habría encontrado en las cosas resistencias de las que no habría podido triunfar. Cuando abordamos, pues, el estudio de las religiones primitivas, es con la seguridad de que se atienen a lo real y lo expresan [8].

Pero es propio de las religiones expresar lo real sinuosamente, como complaciéndose en el acertijo, a saber, mediante prácticas y creencias aparentemente irracionales:

> Cuando sólo se considera la letra de las fórmulas, esas creencias y prácticas religiosas parecen a veces desconcertantes y po-

---

2. Mientras no señale lo contrario, las citas de Durkheim provienen de *Las formas elementales de la vida religiosa*, Schapire, Buenos Aires, 1968; consulté desde luego la edición francesa de Presses Universitaires de France, París, 1979; y también la nueva traducción en español editada por Alianza, Madrid, 1993.

dríamos inclinarnos a atribuirlas a una especie de aberración radical. Pero, bajo el símbolo, hay que saber alcanzar la realidad que él representa y que le da su significación verdadera [8].

Las prácticas y las creencias religiosas poseen entonces un doble sentido: primero, un sentido literal que es aberrante y falso; si el investigador se detuviera sólo en él no le quedaría más que aceptar la estupidez humana; segundo, un sentido simbólico, verdadero, que es ajeno a los mismos fieles y que no supieron percibir los antropólogos victorianos, como ya se ha visto, pero que «es tarea de la ciencia descubrir». El estudio científico de la religión y de la magia supone un desciframiento del significado literal como punto de partida hacia lo que debe comprenderse: lo real —las relaciones sociales, la sociedad— simbólicamente expresado. Puesto que «nada existe sino por la representación» (362), y las primeras representaciones de la realidad, esto es, las socialmente legitimadas, son las religiosas, previas a y con independencia de los individuos, entonces las representaciones simbólicas de lo real no pueden ser sino colectivas e intersubjetivas. Pero lo que es más importante, organizan la producción del sentido, la identidad y la normatividad de una sociedad. A las representaciones colectivas, así erigidas, le son irrelevantes las pretensiones de validez que son atinentes, por ejemplo, a las teorías científicas, a los sistemas morales o a los de justicia. Recuérdese que Durkheim está polemizando con los intelectualistas que de continuo apelan a criterios de validez para evaluar la cosmología primitiva. El sociólogo francés en cambio sostiene que por el solo hecho de ser representaciones religiosas, y porque las religiones «se atienen a lo real y lo expresan», no es posible que ellas sean falsas: «no existen pues, en el fondo, religiones falsas; todas son verdaderas a su modo: todas responden, aunque de maneras diferentes, a condiciones dadas de la existencia humana» (8). Más que refutar a los intelectualistas, Durkheim está construyendo un programa de investigación alternativo, fructífero y potente sin duda, pero que hace del conocimiento, la práctica y la moralidad religiosas —cualquiera que éstas sean— instancias inmunes a la crítica. Y, si no me equivoco, la defensa de esta inmunidad otorgada será un rasgo sobresaliente del programa simbolista, pues finalmente se podrán realizar interpretaciones *ad hoc* para el ámbito

de lo simbólico con el fin de inhibir o por lo menos desconsiderar cualquier explicación literalista.

Tres tensiones iniciales

Al reconocer la superposición de significados literal y simbólico que poseen las creencias y rituales religiosos, Durkheim se vio obligado a asumir el modelo criptológico. El creyente ya no es un filósofo de la naturaleza errático, sino un fiel que reiteradamente se engaña a sí mismo, aunque sin saberlo, pues no interpreta más que el sentido literal de sus creencias y/o prácticas religiosas, mientras que el simbólico le es ajeno e inaprehensible: «sin duda el fiel se engaña cuando cree que este realzamiento de vitalidad [que es producto de la vida religiosa] es obra de un poder de forma animal o de planta» (234); «como el único fin que los fieles persiguen concientemente es la reproducción de la especie totémica, los hombres han llegado a atribuir a gestos, vanos por sí mismos, virtudes [literalmente] creadoras; la eficacia moral del rito, que es real, ha hecho creer en su eficacia física, que es imaginaria» (370). Ahí donde Tylor condenaba la confusión entre imaginación y realidad propia del pensamiento primitivo, Durkheim condena la confusión entre la eficacia simbólica, real, y la eficacia física, sólo imaginaria. Como desarma el vínculo decimonónico entre eficacia causal (física) y eficacia doctrinal (religiosa), entre naturaleza y vida religiosa, para Durkheim no es objeto de la religión ofrecer al hombre una explicación del universo físico (subrayo, incluso en contra de lo que el fiel piense), pues...

> [...] si ésta fuera su tarea esencial, no se comprendería cómo ha podido mantenerse ya que, en este aspecto, no es más que un tejido de errores. Pero ella es, ante todo, *un sistema de nociones por medio de los cuales los individuos se representan la sociedad de la que son miembros*, y las relaciones, oscuras y más íntimas, que mantienen con ella. Tal es su función principal; y, aunque metafórica y simbólica, esta representación no es, sin embargo, infiel. Traduce, al contrario, todo lo que hay de esencial en las relaciones que se trata de expresar; pues es verdadero, con verdad eterna que existe fuera de nosotros algo más grande que nosotros, y con lo cual nos comunicamos [la sociedad] [234, subrayado mío].

Hay aquí un evidente interés de Durkheim por identificarse con el pensamiento moderno, en particular con el cientificista, que se propuso instaurar una radical demarcación entre religión y ciencia. Primero, en virtud de que aquélla, interpretada literalmente, «no es más que un tejido de errores»; y segundo porque ignora otra fuente legítima de conocimiento que no sea la ciencia, de ahí que desconsidere, por ejemplo, que el catolicismo haya intentado explicar el universo físico mediante una aplicación literal de algunos dogmas religiosos. Más aún, este desapego que quiso establecer Durkheim entre religión y explicación del universo físico no es siquiera cierto en aquellas sociedades occidentales más industrializadas y secularizadas, donde presumiblemente es hegemónica la racionalidad científica. Baste recordar el reciente debate en EEUU entre el darwinismo y el creacionismo. Este «cientificismo» de Durkheim, sin embargo, está en tensión con una manifiesta vena neointelectualista que aflora en su trabajo de 1912: *Las formas elementales de la vida religiosa* también puede leerse como un tratado sobre las relaciones positivas entre religión, ciencia y lógica, donde se postula una continuidad, y no una ruptura, entre el pensamiento religioso y el científico. Más aún, los fundamentos o las categorías con las que nos es dable indagar el universo físico son de origen religioso.

Asociada a esta primera tensión (cientificismo/neointelectualismo) se encuentra la ambigüedad del concepto de representación colectiva. «Por un lado —ha escrito Steven Lukes (1984: 459)—, puede considerarse que la religión "representa" a la sociedad y las relaciones sociales en un sentido cognitivo, para la mente o el individuo. En este sentido la religión proporciona un medio para comprender o hacer inteligible la realidad social.» Esta posible lectura, de naturaleza cognitiva, parece afirmar que las religiones proporcionan categorías sistematizadas en esquemas conceptuales mediante las cuales se organiza la experiencia y en consecuencia se conoce el mundo. «Por otro lado —continúa Lukes— puede considerarse también que la "representa" en el sentido de expresar, simbolizar o dramatizar las relaciones sociales.» En esta segunda lectura, de naturaleza sociológica, en la que las representaciones colectivas se refieren a la sociedad, el pensamiento simbólico es posterior a la sociedad, la estructura social precede al símbolo. El problema de

Durkheim al intentar una teoría sociológica del simbolismo, en lugar de buscar el origen simbólico de la sociedad, consistió —como escribiera Lévi-Strauss (1971: 22)— en «traducir en símbolos datos extrínsecos». De aquí que el pensamiento simbólico se agote o se sature cuando el orden social —los patrones de relaciones sociales, en una palabra: la sociedad— quede impreso y sellado en él.

De la última cita de Durkheim alcanzo a discernir una tercera tensión. Para el pensador francés «los fenómenos religiosos se ubican naturalmente en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos. Las primeras consisten en representaciones; los segundos son modos de acción determinados», separan unas y otros al pensamiento del movimiento (40). Ahora bien, al señalar que la religión es ante todo «un *sistema de nociones* por medio de los cuales los individuos se representan la sociedad de la que son miembros...», no sólo fortalece Durkheim el modelo de argumentación que opone pensamiento a acción, sino que *parece* privilegiar a las creencias sobre las acciones en la explicación de los fenómenos religiosos (al modo de los intelectualistas, aunque aquí la similitud sólo es aparente). Esta idea, sin embargo, no es contundente: en otros pasajes de su obra la explicación se invierte en el sentido propuesto por Robertson-Smith. Y la interpretación dominante, véase, por ejemplo, Beattie (1970) o Leach (1969), se ha inclinado por privilegiar a las acciones rituales en cuanto expresan, simbolizan o dramatizan el orden social, mientras que a las creencias se las ha condenado a ser meras «racionalizaciones» de aquéllas. No está de más insistir que en la obra de Durkheim no existe un argumento definitivo en una u otra dirección.

Me propongo demostrar a continuación que los diversos sentidos y funciones que Durkheim le otorgara a la noción de ritual, a veces complementarios, a veces en oposición, pueden ser explicados a partir de estas tensiones y ambigüedades, mismas que subyacen en el programa simbolista en general. Respecto al concepto de ritual, que Durkheim no vacila en restringirlo al ámbito de lo religioso, su obra comienza a evidenciar un fenómeno que por ahora sólo diré que es paradójico: tiene algo de escurridizo o inefable, y en el mejor de los casos apenas sugiere, indica o construye sin demasiada convicción el campo de indagación que le es propio. Cuando Durkheim, Leach o

Turner, por ejemplo, se empeñan en definir este resbaladizo concepto hay como una incompletud básica, como una condena al fracaso, pues con notable insistencia el proceso mismo de la argumentación de cada autor desmiente sus propias definiciones. Con otras palabras, la caracterización que van desplegando de ritual es tan rica y compleja que la definición enunciada inicialmente queda reducida a una sombra infiel, a una silueta trazada con los ojos cerrados. Parece exigir el término conceptos operativos que lo delimiten, que le den una referencia empírica, un propósito señalado: rituales de curación, rituales funerarios, rituales de iniciación. Sin embargo, como ya se verá a continuación, el concepto de ritual sin adjetivos es uno susceptible de ser defendido. De este modo, me propongo, en lo que sigue, fundar mi exposición sobre los diversos sentidos y funciones que Durkheim le otorgara a la noción de ritual tomando como punto de partida la ambigüedad ya señalada de la idea de representación colectiva: primero en su lectura cognitiva, y segundo en su interpretación sociológica.

El dilema de una explicación social del fundamento del conocimiento

Desde el principio de *Las formas elementales de la vida religiosa* Durkheim dejó claro el doble propósito que animaba a su obra. El subtítulo general nos remite en efecto a dos intereses: «Sociología religiosa y teoría del conocimiento». El primero consiste en «estudiar la religión más primitiva y más simple que actualmente se conoce, analizarla e intentar su explicación [...] Si la hemos tomado como objeto de nuestra investigación es porque nos ha parecido más apta para hacer comprender la naturaleza religiosa del hombre, es decir, para revelarnos un aspecto esencial y permanente de la humanidad» (7). El segundo interés, menos considerado en antropología, abre una expectativa: al estudiar los fenómenos religiosos es posible indagar, renovándolos a la luz de una nueva perspectiva, problemas que eran exclusivos de los filósofos. Durkheim se refiere en particular a las condiciones de posibilidad del conocimiento y de la experiencia. «Los hombres no solamente le han debido [a la religión] la materia de sus conocimientos, sino también la for-

ma según la cual esos conocimientos son elaborados» (14). Según Durkheim las categorías del pensamiento que posibilitan toda experiencia intelectual, emocional y moral son un *producto* del pensamiento religioso. En un célebre párrafo escribió:

> Existe, en la raíz de nuestros juicios, un cierto número de nociones esenciales que dominan toda nuestra vida intelectual; son las que los filósofos, desde Aristóteles, llaman las categorías del entendimiento: nociones de tiempo, de espacio, de género, de número, de causa, de sustancia, de personalidad, etc. Ellas corresponden a las propiedades más universales de las cosas. Son como los cuadros sólidos que encierran el pensamiento; éste no parece poder liberarse de ellos sin destruirse, pues no parece que podamos pensar objetos que no están en el tiempo o en el espacio, que no sean numerables, etc. Las otras nociones son contingentes y móviles; concebimos que puedan faltar a un hombre, a una sociedad, a una época; éstas nos parecen casi inseparables del funcionamiento normal del espíritu. Son como la osatura de la inteligencia. Pues bien, cuando se analizan metódicamente las creencias religiosas primitivas, se encuentra naturalmente en el camino a las principales de estas categorías. Han nacido en la religión y de la religión; son un producto del pensamiento religioso [14-15].

Si las representaciones religiosas son, como ya se ha dicho, un caso de las representaciones colectivas «que se atienen a lo real y lo expresan», entonces las categorías del entendimiento deben participar de una característica común a todos los hechos religiosos: deben ser ellas también cosas sociales. En cuanto tales son exteriores y anteriores al individuo; ejercen sobre él una imposición en el sentido que las formas colectivas de actuar o de pensar tienen una realidad que está fuera de los individuos y a la cual éstos se tienen que conformar. En Durkheim estas formas o representaciones colectivas expresan el modo en que el grupo se piensa a sí mismo, de tal suerte que en principio individuos de diversos grupos se adaptan a realidades y formas colectivas distintas. Estas últimas son en consecuencia ubicables en el espacio y en el tiempo. Pero las categorías del entendimiento en cambio son cosas sociales de un modo peculiar, pues ni son contingentes, ni móviles, ni conforman representaciones colectivas atinentes a un grupo social en particular: «son

como los cuadros sólidos que encierran el pensamiento», aunque no sólo lo encierran, son la misma condición de su existencia. Desde este sesgo es que Durkheim está empeñado en erigir una nueva perspectiva para resolver el problema que era exclusivo de los filósofos: el del fundamento del conocimiento. A partir de este mirador novedoso que va introduciendo, el problema filosófico se transmuta: quiere ofrecer una explicación *social* del fundamento del conocimiento, y al intentarlo crea un dilema tormentoso. Al ser productos del pensamiento religioso, las categorías del entendimiento son hechos sociales, pero para Durkheim «se distinguen de todos los otros conocimientos por su universalidad y necesidad» (18). Dado el carácter universal y necesario de estas categorías —por definición al margen de toda ubicación espacio-temporal—, pero entendidas como hechos sociales, ¿cómo ofrecer una explicación social del fundamento del conocimiento?

La Sociedad como entidad ontológica

Como es sabido, para dar respuesta a la interrogante Durkheim revisa y critica las dos doctrinas filosóficas que buscan dar cuenta de este problema originalmente filosófico: el empirismo y el racionalismo. El primero le parece inaceptable porque al hacer depender la razón de la experiencia sensible, que es propia de los individuos considerados en su particularidad, no puede explicar ni la naturaleza colectiva de las categorías ni su universalidad y necesidad. Los racionalistas o aprioristas son «más respetuosos de los hechos», reconoce Durkheim, porque admiten la universalidad y necesidad de las categorías. No obstante difiere de ellos en que son incapaces de explicar el origen de las mismas, la causa que les impuso precisamente su universalidad, necesidad y por lo tanto su cualidad colectiva. Aunque aquí conviene asentar que, más que colectiva, se trata de una cualidad fundamentalmente humana: «supongamos que un espíritu deroga ostensiblemente esas normas de todo pensamiento; la sociedad no lo considera más como un espíritu humano...» (21). La respuesta que dé Durkheim ha de cumplir al menos con estas exigencias: lo que cause esas categorías no debe ser un objeto en el mundo, pero su estructura debe reflejarse en

el mundo de la experiencia; y ese primer móvil debe estar emparentado con lo que en el mundo se conoce como representaciones religiosas. No abundaré demasiado en la solución durkheimiana porque la historia es harto conocida: encuentra que la Sociedad, pensada como una entidad ideal, constitutiva de nuestra ontología, satisface esas exigencias. Subrayo que por definición ella está vacía de todo contenido empírico.

El idealismo sociológico en que Durkheim incurrió fanáticamente es como se puede observar contradictorio. Si acepta que las categorías del entendimiento son hechos o cosas sociales, algún contenido empírico, por mínimo que sea, deben tener. Él mismo lo afirma: «las categorías del pensamiento humano jamás están fijadas bajo una forma definida; se hacen, se deshacen, se rehacen sin cesar; cambian según los lugares y las épocas» (19). Contradictoriamente, la Sociedad les impone un carácter universal y necesario —«son como la osatura de la inteligencia» por la cual los hombres lo son— que las hace actuar como las condiciones *formales* del conocimiento y de la experiencia, y por tanto están desprovistas de todo contenido empírico. Al querer explicar el fundamento sociológico del conocimiento y experiencia humanos Durkheim no sólo fracasó, sucumbió en una palpable contradicción en cuya raíz se encuentra una confusión entre la sociología del conocimiento y la epistemología. Es posible inferir, entonces, que la ambigüedad del término «representaciones colectivas», en su interpretación sociológica y en su lectura cognitiva, a la que hacía referencia más arriba, es consecuencia de esta contradicción elemental. Más todavía, las concepciones mismas de ritual que Durkheim nos ha propuesto nos remiten a este problemático origen.

La inclinación neointelectualista de Durkheim

Admitamos, por ahora, con Durkheim, que reconocer el «origen social de las categorías» provocará «una nueva actitud» respecto a los dos intereses iniciales que animaron su obra, y sus temas relacionados: la sociología religiosa y la teoría del conocimiento. Dado que las categorías del entendimiento son un producto del pensamiento religioso, no puede haber sino una continuidad entre éste y el pensamiento científico: «si la

filosofía y las ciencias han nacido de la religión, es porque la religión misma ha comenzado por ocupar el lugar de las ciencias y de la filosofía» (14). ¿Cómo demuestra el pensador francés que las nociones fundamentales de la ciencia son de origen religioso? ¿A partir de qué punto, propósito y criterios se diferencian? Se ha visto ya que la realidad que simboliza el pensamiento religioso es la sociedad. Luego la vida social es la fuente o el origen de la vida lógica:

> La materia del pensamiento lógico está hecha de conceptos. Investigar cómo la sociedad puede haber desempeñado un papel en la génesis del pensamiento lógico equivale pues a preguntarse cómo puede haber tomado parte en la formación de los conceptos [442].

Propio de los conceptos es su naturaleza intersubjetiva y por lo tanto comunicativa. El concepto es una representación esencialmente impersonal, producto de la elaboración colectiva. Mientras que las representaciones individuales son fugitivas, dependientes de los cambios que se producen en el medio interno o externo de cada individuo, las representaciones colectivas son estables e impersonales, son el «lugar común de las inteligencias». Pensar lógicamente para Durkheim es, primero, pensar de una manera impersonal; y, segundo, como «el pensamiento impersonal se ha revelado por primera vez a la humanidad bajo la forma del pensamiento colectivo», quien piense lógicamente regulará sus ideas y acciones en conformidad con las representaciones colectivas de su sociedad, y al hacerlo vivirá en el reino de la verdad, pues como postula Durkheim.

> Una representación colectiva, porque es colectiva, ya presenta garantías de objetividad; pues no es sin razón que ella ha podido generalizarse y mantenerse con una persistencia suficiente [...] Y ya que el pensamiento lógico comienza con el concepto, se sigue que ha existido siempre; no ha habido periodo histórico durante el cual los hombres hayan vivido, de una manera crónica, en la confusión y la contradicción. Ciertamente, no se podría insistir demasiado en los caracteres diferenciales que presenta la lógica en los diversos momentos de la historia; evoluciona como las sociedades mismas [447, 449].

Con Durkheim comienza a gestarse aquí, como ya lo he manifestado, una *actitud* que ejercerá una potente influencia en el desarrollo del programa simbolista: hacer de las representaciones colectivas de la alteridad —en particular las religiosas y mágicas—, en tanto «mundos instituidos de significados», instancias inmunes a la crítica, pues finalmente ellas presentan garantías de objetividad en sus propios términos, constituyen «la manera en que la sociedad en su conjunto se representa los objetos de la experiencia» (444). Actitud que integra la premisa durkheimiana que he transcrito: no es propósito de la religión ofrecer al hombre una explicación del universo físico. Pero esta premisa no resiste una evaluación histórica, y se encuentra además en contradicción con la argumentación evolucionista que despliega Durkheim —«la lógica evoluciona como las sociedades mismas».

Las categorías del entendimiento y los sistemas conceptuales de acuerdo a Durkheim son de origen religioso. Al usar los conceptos, sin embargo, la ciencia «los somete a una nueva elaboración; los depura de todo tipo de elementos adventicios; de una manera general la ciencia aporta, en todos sus pasos, un espíritu crítico que la religión ignora; se rodea de precauciones para hacer a un lado las pasiones, los prejuicios y todas las influencias subjetivas [...] Salida de la religión, la ciencia tiende a sustituir a esta última en todo lo que concierne a las funciones cognoscitivas e intelectuales» (440). Durkheim está aceptando en esta cita que en *algún* momento, tal vez en la premodernidad, ha sido propósito de la religión satisfacer aquellas funciones que un refinamiento del pensamiento lógico ubicará en la ciencia: «lo que la ciencia cuestiona a la religión no es el derecho de ser, es el derecho de dogmatizar sobre la naturaleza de las cosas, es la especie de competencia especial que ella se atribuía para conocer el hombre y el mundo» (441). En la cita «dogmatizar» posee un sentido preciso: alude al espíritu crítico que la religión ignora. Desde esta perspectiva se puede establecer una convergencia de la tesis de Durkheim con las del neointelectualismo. Si éste ha postulado la distinción entre tradición y modernidad, Durkheim ha recurrido a la distinción entre sociedades donde el pensamiento religioso se propone explicar el universo físico de aquellas otras en las que el pensamiento lógico o científico ha relevado de ese quehacer al religioso. El para-

lelismo es en realidad evidente (para enfatizar las convergencias baste recordar la dicotomía propuesta por Durkheim en *La división del trabajo social*: sociedades organizadas a partir de la solidaridad mecánica y a partir de la solidaridad orgánica). Como la religión ha dogmatizado sobre la naturaleza de las cosas en las sociedades premodernas, ajena a un espíritu (auto)crítico, parece que Durkheim suscribiría con Horton que ellas están acosadas por el síndrome cognitivo del tradicionalismo o algo similar. Y lo que es más importante, cuando reconoce que «entre la lógica del pensamiento religioso y la lógica del pensamiento científico no hay un abismo; uno y otro están hechos de los mismos elementos esenciales, pero desigual y diferentemente desarrollados» (246), Durkheim no sólo conviene con la tesis hortoniana de la continuidad/evolución, sino con una consecuencia que resulta de aplicar esa tesis a su programa: la de no asumir ninguna separación radical entre el pensamiento simbólico, si se me permite parafrasear así al religioso, y el pensamiento racional o científico. Curiosamente muchos seguidores de Durkheim se distanciarán de él en este punto. Mientras que el pensamiento simbólico estará para éstos orientado por una capacidad o «interés» expresivo o comunicativo, no susceptible de ser verdadero o falso, el racional o científico estará orientado por la relación medios-fines, sujeto a la verificación empírica, y su interés será instrumental.

Como se ha mostrado, tanto para los neointelectualistas como para Durkheim la religión se ha propuesto explicar el universo físico, al menos en las sociedades premodernas. Aunque aclaro que para Durkheim no es tal su principal propósito. Ahora bien, buscar explicar el mundo supone al menos tres cosas: *a*) que sostengo cierto tipo de creencias sobre el mundo que soy capaz de enunciar de algún modo; *b*) que los enunciados de esta naturaleza tienen un sentido literal, o aun simbólico pero en todo caso asequible para mí o para el sujeto que los pronuncia; y *c*) que estos enunciados son susceptibles de ser falsos. Si no estoy equivocado, me es dable concluir que las representaciones colectivas religiosas en las sociedades con un insuficiente desarrollo del pensamiento científico contienen enunciados literales (o simbólicos, pero de los que se conoce al menos uno de sus significados genuinos) sobre el funcionamiento real del mundo y algunos de ellos pueden ser falsos. Una consecuencia

de la conclusión es que ninguna representación, por el solo hecho de ser colectiva, presenta garantías de objetividad, de tal suerte que contra Durkheim, Leach y seguidores (véase arriba p. 48) el comportamiento religioso puede basarse en una ilusión, en el error o en creencias falsas. Otra consecuencia es que en algunos casos el sentido literal de los enunciados religiosos tal y como los pronuncian los actores es el que genuinamente hay que explorar: nos remiten directamente a sus creencias y estados disposicionales a actuar, bajo ciertas circunstancias, de ciertos modos y no de otros. Finalmente, otra consecuencia de la conclusión es que el sentido literal de los enunciados religiosos no implica, en todos los casos, una «especie de aberración radical», aunque ello no descarta desde luego que al mismo tiempo tengan un significado simbólico. Del conjunto de estas conclusiones puedo presumir, cuando no impertinencia, por lo menos incompletud enfática del modelo criptológico de interpretación del ritual.

La concepción fundamentalista del ritual

A Durkheim le interesó mostrar que las categorías del entendimiento, en cuanto condición *formal* de todo conocimiento y experiencia humanos, y los conceptos lógicos y científicos tienen un origen religioso. Como la religión simboliza a la sociedad, quien piense lógicamente pensará impersonalmente, esto es, en conformidad con las representaciones o el pensamiento colectivo. Pero en él la interrelación entre religión y lógica no se reduce a un mero proceso intelectual, como podría inferirse de mi exposición:

> Hemos considerado hasta aquí las representaciones religiosas como si se bastaran y pudieran explicarse por sí mismas. De hecho, son inseparables de los ritos no solamente porque se manifiestan en ellos, sino porque sufren, como contraparte, su influencia. Sin duda, el culto depende de las creencias, pero reacciona sobre ellas [302].

Con otros propósitos reproduzco un pasaje del pensador francés que ya había transcrito arriba: «los fenómenos religio-

sos se ubican naturalmente en dos categorías fundamentales: las creencias y los ritos; las primeras consisten en representaciones; las segundas son modos de acción determinados», separan unas y otros al pensamiento del movimiento (40). Y el fenómeno religioso *en movimiento* por excelencia es la efervescencia colectiva, a través de la cual los hombres experimentan el sentimiento de que dependen de esa autoridad moral que es la sociedad, condición de su existencia. La efervescencia colectiva sólo se puede desplegar en un espacio y tiempo singulares —el sagrado— distintos de los de la vida cotidiana o profana. Quien delimita ese espacio y tiempo son precisamente los rituales:

> Los ritos son maneras de actuar que no surgen más que en el seno de grupos reunidos y que están destinadas a suscitar, a mantener o a rehacer ciertos estados mentales [relacionados desde luego con el pensamiento impersonal y lógico] de esos grupos [15].
>
> No puede haber sociedad que no sienta la necesidad de mantener y reafirmar, a intervalos regulares, los sentimientos colectivos y las ideas colectivas que constituyen su unidad y su personalidad. Pues bien, esta refacción moral no puede obtenerse sino por medio de reuniones, de asambleas, de congregaciones donde los individuos, estrechamente próximos unos de los otros, reafirman en común sus sentimientos comunes; de allí las ceremonias que, por su objeto, por los resultados que producen, por los procedimientos que emplean [densos en recursos simbólicos: RDC], no difieren en naturaleza de las ceremonias propiamente religiosas [43].

Si nuestras categorías universales y necesarias son derivados sociales, y si toda organización o participación colectiva es inevitablemente de naturaleza religiosa, Durkheim ha establecido el vínculo entre religión y lógica con los rituales —y su carga simbólica— como puente: «se lo celebra [al ritual] para permanecer fiel al pasado, para conservar la fisonomía moral de la colectividad y no a causa de los efectos físicos que pueda producir [...] Toda fiesta, aun cuando sea puramente laica por sus orígenes, tiene por efecto acercar a los individuos, poner en movimiento a las masas y suscitar así un estado de efervescencia, a veces hasta de delirio, que no carece de parentesco con el estado religioso» (382 y 391). Los rituales, de este modo, solidifican las relaciones sociales, evitan la desintegración de la colectividad. Al hacerlo se

conforman como condición necesaria aunque no suficiente del conocimiento y la experiencia, del desarrollo lógico del pensamiento humano y de la evolución de las sociedades. Esta concepción durkheimiana del ritual, que llamo *fundamentalista*, es todavía más radical. Los rituales son algo más que instancias donde se despliega la efervescencia colectiva, lugar donde la colectividad se reproduce. En el idealismo sociológico que Durkheim ha construido, la Sociedad, pensada como una entidad ideal, constitutiva de nuestra ontología, vacía de todo contenido empírico, es el origen de las categorías universales y necesarias del entendimiento. Pero ella debe reflejarse en el mundo de la experiencia no sólo como pensamiento —que ya se vio— sino también como movimiento; no sólo a través de las representaciones religiosas, sino igualmente en los rituales. El argumento en detalle procede como sigue. Para Durkheim el pensamiento religioso clasifica las cosas en dos géneros opuestos: lo profano y lo sagrado. «Las cosas sagradas son aquéllas que las interdicciones protegen y aíslan; las cosas profanas, aquéllas a las cuales se aplican esas interdicciones y que deben mantenerse a distancia de las primeras.» Al ser los ritos...

> [...] reglas de conducta que prescriben cómo el hombre debe comportarse con las cosas sagradas [...] [y] por cosas sagradas no hay que entender simplemente esos seres personales que se llaman dioses o espíritus; una piedra, un árbol, una fuente, un guijarro, un trozo de madera, una casa, en una palabra, cualquier cosa puede ser sagrada [44, 41],

su objeto es lo sagrado que delimita de lo profano. Más aún, en el acto mismo en que entran en operación esas reglas rituales de conducta frente a una cosa —una cueva—, ella se distancia del estado profano en el que se hallaba y el rito la transmuta en algún sentido en cosa sagrada. En su concepción fundamentalista, al ritual se le atribuye una fuerza alquímica. «Las cosas religiosas no son, en efecto, más que fuerzas colectivas hipostasiadas, es decir, fuerzas morales; están hechas con las ideas y los sentimientos que despierta en nosotros el espectáculo de la sociedad» (329-330), y de este modo la Sociedad se proyecta simbólicamente en los rituales. Pero no sólo eso: las categorías del entendimiento se tornan visibles, se hacen inteligibles y pal-

pables directamente en ese espacio legítimo de densidad social que son los rituales.

La categoría de tiempo, por ejemplo, adquiere concreción en «las divisiones en días, semanas, meses, años, etc. [que] corresponden a la periodicidad de los ritos, de las fiestas, de las ceremonias públicas; un calendario expresa el ritmo de la actividad colectiva al mismo tiempo que tiene por función asegurar su regularidad» (16). Los ritos miméticos ponen en práctica de una manera definida el principio de causalidad: «toda una concepción de la relación causal está implicada en el poder que se atribuye a lo semejante de producir su semejante; los orígenes del precepto sobre el cual se basan los ritos miméticos son pues susceptibles de aclarar los del principio de causalidad; la génesis de uno debe ayudarnos a aclarar la génesis del otro» (373-378). El espacio, por su parte, «que en sí mismo no tiene ni derecha ni izquierda, ni arriba ni abajo, ni norte ni sur», se encuentra dividido y diferenciado por la organización social, que «ha sido el modelo de la organización espacial que es como un calco de la primera» (16-17). Y la organización social queda consagrada o estipulada como tal en las reuniones, en las ceremonias, es decir, en los rituales que a intervalos regulares ejecutan las colectividades:

> Las disposiciones mentales que [el ritual] tiene por función permanente suscitar siguen siendo las mismas en todos los casos; dependen del hecho de que el grupo está reunido, no de las razones especiales para las que se ha reunido. [...] Lo esencial es que se reúnan individuos, que se sientan sentimientos comunes y que se expresen por actos comunes [394].

Por encima de la diversidad de creencias y prácticas religiosas, los rituales han adquirido una unidad de significación y de propósitos; unidad que proviene, insisto, del idealismo sociológico de Durkheim, donde el pensamiento religioso constituye el primer móvil de toda vida social. Los rituales pues son un mecanismo institucionalizado que regenera la solidaridad de todo grupo, que renueva la intersubjetividad cognoscitiva, sentimental, valorativa y de proyección al futuro de toda colectividad; una instancia de reflexividad —sólo posible en un espacio y tiempo sagrados— a través de la cual éstas se representan, se

comprenden y actúan sobre sí mismas. Al reflejarse en los procesos rituales, la Sociedad los erige en condiciones del saber y la experiencia sociales, al tiempo que les impone una composición simbólica donde se puede ocultar de la mirada y conciencia de los individuos.

La concepción sociológica del ritual

De la concepción fundamentalista de los rituales se deriva —y acaso convenga agregar: se sobrepone— otra de carácter particular, relativa a colectividades histórica y espacialmente ubicadas. Si en la primera los rituales manifiestan las representaciones religiosas compartidas por todos los seres humanos, universales y necesarias, la segunda concepción estará atada a la idea de las representaciones religiosas comunes y compartidas por cada colectividad, es decir, aquéllas que las hacen distintivas de los otros grupos sociales. Se trata de la concepción *sociológica* del ritual. Empíricamente, es decir, en una evaluación de descripciones de prácticas rituales, la distinción que estoy proponiendo de mi lectura de *Las formas elementales* sería borrosa, pero defenderé que, en Durkheim, es teóricamente necesaria. El fundador de *L'Année Sociologique* se ha propuesto explicar a partir de la unidad la diversidad de las prácticas y representaciones religiosas. Las categorías del entendimiento, espacio, tiempo, género, etc. organizan y traducen los datos sensibles en experiencia significativa; conocemos al mundo, filtrado, por un esquema conceptual compartido por todos los hombres. Acaso con exceso he insistido que dichas nociones son, kantianamente, las condiciones *formales* del conocimiento y la experiencia —ya se ha revisado también que Durkheim se aleja de Kant en que introduce a la Sociedad como origen de esas condiciones, tal su idealismo sociológico.

A este esquema conceptual, común a todos los hombres, se sobreponen otros esquemas conceptuales, particulares, de espíritu neokantiano,[3] que organizan y traducen a su vez los datos

3. En su libro sobre Durkheim, Steven Lukes destaca la influencia que ejercieran los trabajos del neokantiano C. Renouvier sobre nuestro autor. De hecho Durkheim lo llamó «el racionalista contemporáneo más grande». Ahí donde Kant mantuvo que la

sensibles en experiencia significativa. Son las representaciones religiosas singulares de cada grupo social las que otorgan contenido a esas categorías formales del entendimiento. He apuntado que, para Durkheim (véase también 1981 y 1967), las representaciones colectivas —por ser cosas sociales— son exteriores y anteriores al individuo; ejercen sobre él una imposición en el sentido que las formas colectivas de actuar o de pensar tienen una realidad que está fuera de los individuos y a la cual se tienen que ceñir. Estas formas o representaciones colectivas expresan el modo en que el grupo se piensa a sí mismo y al mundo, de tal suerte que en principio individuos de diversos grupos se adaptan a realidades y formas colectivas distintas. Tomo, por ejemplo, la categoría de espacio. No hay hombre ni sociedad que no la posea, pero cuál sea el contenido que tenga y cuál la fragmentación que de ella se realice depende de cada sociedad:

> Entre los zuñi, por ejemplo, el pueblo comprende siete barrios; cada uno de esos barrios es un grupo de clanes que ha tenido su unidad: según toda probabilidad, era primitivamente un clan único que luego se ha subdividido. Pues bien, el espacio comprende igualmente siete regiones y cada uno de esos siete barrios del mundo están en íntimas relaciones con un barrio del pueblo, es decir, con un grupo de clanes [...] Así, *la organización social ha sido el modelo de la organización espacial que es como un calco de la primera. Hasta la distinción entre derecha e izquierda, lejos de estar implicada en la naturaleza del hombre en general, es verosímilmente el producto de representaciones religiosas, por consiguiente colectivas* [16-17].

Esta idea, en la que la clasificación de las cosas en el mundo reproduce la clasificación de los hombres, según la imponen las representaciones colectivas de cada sociedad, se puede encontrar en el trabajo que Durkheim publicara en colaboración con su sobrino Marcel Mauss en 1903, «De ciertas formas primiti-

---

razón, y en especial las categorías del pensamiento, vienen dadas *a priori*, Renouvier sostuvo que «el criticismo subordina la razón teórica a la práctica». Esto es, Renouvier implicó que la razón y las categorías del pensamiento podrían ser otras. Lukes concluye: «si la razón es contingente en el sentido de que las categorías que ordenan la experiencia podrían ser otras, entonces es razonable afirmar [como de hecho lo hizo Durkheim] que varían junto con las sociedades y que están socialmente determinadas» (Lukes, 1984: 57).

vas de clasificación». En este disfrutable texto los autores sostienen que «la jerarquía lógica [entre las cosas del mundo] no es más que otro aspecto de la jerarquía social y la unidad del conocimiento no es otra cosa que la unidad misma de la colectividad, extendida al universo» (1971: 69). Luego las representaciones colectivas de cada sociedad —y privilegiadamente sus conceptos religiosos— conforman un esquema conceptual que organiza los datos neutrales de la sensación. Con otras palabras, Durkheim instaura el siguiente dualismo. Por un lado un contenido sin interpretar en espera de ser organizado: «las representaciones sensibles están en perpetuo flujo; se empujan unas a otras como las olas de un río y no permanecen iguales a sí mismas»; y por otro un esquema conceptual gracias al cual aprehendemos, organizamos e interpretamos el mundo: «[el concepto] al contrario está sustraído a toda esta agitación; es una manera de pensar que está fijada y cristalizada» (443). En otras partes ha escrito:

> Cuando nuestras sensaciones son actuales, se imponen a nosotros de hecho. Pero, en derecho, somos dueños de concebirlas de otro modo del que son, de representárnoslas como desenvolviéndose en un orden diferente que aquél en que se han producido [18].
>
> Las hemos tomado [a las categorías] de la sociedad para proyectarlas luego a nuestra representación del mundo. Es la sociedad que ha dado el boceto sobre el cual ha trabajado el pensamiento lógico [155].

Como lo ha señalado con oportunidad Terry Godlove Jr. (1989: 69), del modelo del esquema conceptual construido a partir de su concepción cognoscitiva de las representaciones colectivas, Durkheim incurrió muy fácilmente en la «homogeneidad ontológica» entre las categorías del entendimiento, de origen social, y los universos social y físico: «ya que el universo sólo es pensado totalmente por la sociedad, él toma lugar en ella; llega a ser un elemento de su vida interior, y así ella misma es el género total fuera del cual nada existe; el concepto de totalidad no es más que la forma abstracta del concepto de sociedad [...] La conciencia colectiva abraza toda la realidad conocida» (451, 453). Al sostener este modelo, con el que buscaba

explicar la diversidad de las creencias y prácticas religiosas, Durkheim es incapaz en consecuencia de responderle al escéptico cómo podemos saber que el conocimiento que asumimos como el de la realidad no es meramente un conocimiento producido por nuestros constructos sociales. Curiosamente el insostenible modelo del esquema conceptual se encuentra generosamente difundido en los estudios antropológicos sobre la religión, y con él nuestro pensador francés legó la pregunta sin responder que formulaba el escéptico. En ese maravilloso libro que publicara en 1937 sobre la brujería y magia zande Evans-Pritchard reconoció la existencia de esquemas conceptuales en cuanto organizadores de la experiencia:

> Los azande no se dan cuenta de que sus oráculos no les dicen nada. Su ceguera no es debida a estupidez, pues demuestran una gran ingenuidad en la forma de explicar los fallos y las inexactitudes del oráculo del veneno y no menos agudeza experimental en las comprobaciones. Se debe más bien al hecho de que su ingenuidad intelectual y su agudeza experimental están condicionadas por las pautas del comportamiento ritual y de la creencia mística. Dentro de los límites que establecen estas pautas demuestran gran inteligencia, pero no pueden salir de estos límites. O bien, planteándolo de otra forma, razonan excelentemente en el lenguaje de sus creencias porque no tienen otro lenguaje en que expresar sus pensamientos [1976: 314].
>
> Todas sus creencias [sobre la brujería] encajan. En esta tela de araña de creencias, cada hilo depende de otro hilo, y el zande no puede salir de sus redes porque éste es el único mundo que conoce. La tela de araña no es una estructura externa en la que se encierra. Constituye la textura de su pensamiento y él no puede pensar que su razonamiento esté equivocado [1976: 193].

Nótese, sin embargo, que, a diferencia de Durkheim, el antropólogo inglés no apela ni al modelo criptológico de interpretación ni atribuye significados simbólicos subyacentes a los pronunciamientos azande sobre lo que ellos creen que es el funcionamiento real del mundo. El antropólogo inglés simplemente evalúa las creencias azande y juzga que son falsas, y en este punto conviene con Durkheim y con los neointelectualistas: el pensamiento científico es uno suficientemente abierto como para no tejer ninguna tela de araña en su derredor, y suficiente-

mente potente como para penetrar en toda trama cerrada de hilos que encierran otros pensamientos. Hay otra idea, presente en la última cita, que es congruente con la concepción sociológica del ritual de Durkheim: el comportamiento ritual establece los límites de mi mundo. Sobre esto abundo adelante. También el antropólogo interpretativo Clifford Geertz ha propuesto a su modo que los esquemas conceptuales religiosos organizan el mundo. En «La religión como sistema cultural» escribió que «los conceptos religiosos se extienden más allá de sus contextos específicamente metafísicos para suministrar *un marco de ideas generales dentro del cual se puede dar forma significativa a una vasta gama de experiencias intelectuales, emocionales, morales*» (1987: 116). Finalmente, Stanley J. Tambiah apuntó que «las cosmologías son esquemas de conceptos y de relaciones que tratan al universo o cosmos como un sistema ordenado; lo describen en términos de espacio, tiempo, materia y movimiento, y lo pueblan con dioses, hombres, animales, espíritus, demonios, etc.» (1985: 3).

Si en su concepción fundamentalista el ritual refleja e instituye las categorías del entendimiento que tuvieron su origen en la Sociedad, en su concepción sociológica el ritual ve volcadas en sí las representaciones colectivas de cada grupo, esto es, el esquema conceptual que ellas han erigido. En esta segunda acepción es a través del estudio de los rituales que el investigador podrá reconstruir o tener acceso a la cosmovisión del grupo que los ejecuta, entendida aquélla como la representación que el esquema conceptual ha producido de los mundos social y físico. Parafraseando a Wittgenstein: los límites del comportamiento ritual son los límites de mi mundo. A reserva de que exigirá un análisis más exhaustivo, que no estoy en condiciones de poder realizar aquí porque requiere una indagación de caso en caso, sospecho que la idea muy extendida en antropología de que los rituales constituyen una puerta de acceso a la concepción del mundo de la comunidad en que se despliegan está endeudada con el modelo del esquema conceptual durkheimiano. No está de más insistir que quien defienda este modelo se desliza a las dos falacias que describí atrás. Por definición a la *falacia del consenso* de las creencias, pues nadie está en posibilidad de exiliarse de cualquier esquema conceptual y oponer a éste otro, es decir, cada esquema impone un consenso. Por opera-

ción del esquema, a la *falacia de la congruencia* entre las representaciones colectivas y las acciones rituales en todos los casos; aunque a diferencia de los intelectualistas esta congruencia está simbólicamente mediada. Detrás de la «ilusión de que con algunos granos de arena arrojados al viento, algunas gotas de sangre vertidas sobre una roca o sobre la piedra del altar, es posible mantener la vida de una especie animal o de un dios» se halla la verdadera función del ritual: «recrear periódicamente un ser moral del cual dependemos, así como él depende de nosotros; pues bien, este ser existe: es la sociedad» (357). En este caso la congruencia entre representaciones y acciones se establece a pesar, y a veces en contra, de lo que los individuos se hayan propuesto hacer o pensar, pues el vínculo que las une es de naturaleza simbólica y ajeno a los actores mismos. Como se puede advertir aquí restituyo el modelo criptológico de interpretación de los rituales a la explicación simbolista de Durkheim.

La Escuela mito-ritualista

En la exploración de la distancia, el discurso antropológico se ha apuntalado a partir de diversas dicotomías. Una de las más recurrentes ha sido la distinción entre oralidad y escritura, entre la idea de lo efímero —sujeto a una pluralidad de interpretaciones y a una multiplicidad de decires— y la idea de lo que es fijo —donde la autoridad del texto consagra *la* interpretación y *el* decir. No obstante, existen en las sociedades orales dispositivos que dotan de alguna permanencia temporal a lo que en principio es efímero; de otra forma difícilmente podrían sobrevivir. Dispositivos que salvan las debilidades y limitaciones de la memoria individual: las sociedades también recuerdan. En *Las formas elementales de la vida religiosa* Durkheim tomó ejemplos de sociedades orales para ilustrar sus argumentos, aunque, si no me equivoco, nunca lo mencionó explícitamente. Dos de esos dispositivos que cumplen con una función mnemotécnica en las sociedades sin escritura son los rituales y la mitología. Aquéllos se proponen relacionar «el presente con el pasado, el individuo con la colectividad». En un bello párrafo de ese libro se puede leer:

> La mitología de un grupo es el conjunto de las creencias comunes a ese grupo. Lo que expresan las tradiciones cuyo recuerdo ella perpetúa es la manera en la que la sociedad se representa al hombre y al mundo; es una moral y una cosmología al mismo tiempo que una historia. El ritual no puede servir más que para mantener la vitalidad de las creencias, para impedir que se borren de las memorias, es decir, en suma, para revivificar los elementos más esenciales de la conciencia colectiva [...] Por él, los gloriosos recuerdos que se hacen revivir ante los ojos [de los individuos] y con los cuales se sienten solidarios les dan una impresión de fuerza y de confianza: se está más seguro en la fe cuando se ve a qué pasado lejano remonta y las grandes cosas que ha inspirado. Ése es el carácter de la ceremonia que la hace instructiva [385].

Una diferencia significativa entre estos dos dispositivos es que mientras la mitología se sirve de la comunicación verbal, los rituales disponen, además, de la comunicación no verbal —gestos y danzas, música, máscaras y tatuajes, etc.— como técnica de la memoria social. Durkheim sólo enunció el vínculo entre mitología, ritual y memoria social, inaugurando con ello una ruta de investigación no suficientemente explorada por la antropología, aunque al final del quinto capítulo —*La creación del mundo, la creación del tiempo: los rituales como sistemas de mensajes y de información*— discutiré la propuesta de Edmund Leach al respecto. La distinción entre comunicación verbal/no verbal no es en lo absoluto justa ni siquiera correcta para demarcar en la actualidad la mitología de los rituales, pero en mi descarga señalaré que sí es más o menos precisa para Durkheim y los clasicistas ingleses —contemporáneos de aquél— que estaban aglutinados en lo que se conoce como la Escuela mito-ritualista. Me permitiré hacer un rodeo para arribar a la tercera concepción del ritual en Durkheim.

La Escuela mito-ritualista representa un caso de estudio sugerente para la historia y la sociología de la ciencia. Sus miembros reclamaron que su héroe fundacional fue James G. Frazer, pero como se verá estuvieron mucho más cerca de William Robertson-Smith. Algunos críticos (por ejemplo, G.S. Kirk y Steven Lukes) han destacado que sus trabajos son durkheimianos en esencia, y sí lo son pero en cuanto heredaron la ambigüedad de Durkheim sobre la relación y jerarquización entre las creencias y las acciones rituales. A pesar de sus antecedentes, la Es-

cuela mito-ritualista ha impactado pobremente en la antropología; sus influencias son más sentidas en la crítica literaria, en los estudios sobre historia de la literatura e, incluso, en la poesía (por ejemplo, *La tierra baldía* de T.S. Eliot). Al concebir que los mitos y los ritos constituyen las dos caras de una misma moneda, a saber, la de la religión, la Escuela mito-ritualista modificó el modelo de argumentación sobre los rituales que oponía la acción al pensamiento a uno en el que se oponen lo dicho y lo hecho. Jane E. Harrison escribió en *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*, publicado en 1912, y curiosamente reseñado en el volumen de 1913 de *L'Année Sociologique*, que «el mito es el correlativo hablado del rito actuado, la cosa hecha; es *legomenon* [aquello que es dicho] en cuanto contrastado, o mejor: relacionado, a *dromenon* [aquello que es representado]» (1957: 378). Edmund Leach, quien evidentemente no fue partidario de la Escuela mito-ritualista, resumió con precisión el postulado central de ésta, postulado al que sus defensores no pudieron ceñirse coherentemente, como se verá: «el mito, en mi terminología, es la contrapartida del ritual; el mito implica ritual, el ritual implica mito, son una y la misma cosa» (1976: 35; la diferencia entre Leach y los miembros de la Escuela se revisará más adelante). Aunque esta Escuela se propuso mostrar la interdependencia de los rituales y los mitos, aceptó que con el tiempo uno y otro se divorciaron dando lugar a diferentes formas religiosas, literarias y artísticas:

> Junto con el ritual, y como una parte esencial de él, siempre se encontró, de alguna forma u otra, la recitación de la historia cuyos perfiles generales eran representados en el ritual. Esta historia era el mito, y su repetida recitación tenía igual potencia que la representación ritual. En el principio la cosa dicha y la cosa hecha estaban inseparablemente unidas, aunque con el paso del tiempo se divorciaron y dieron lugar a diferentes formas literarias, artísticas y religiosas [Hooke, 1935: iv-vi].

En la mayoría de las ocasiones otorgaron, sin embargo, el lugar preeminente a los rituales en la explicación —al igual que Robertson-Smith. Por ejemplo, F.M. Cornford sostuvo en *From Religion to Philosophy*, publicado en 1912, que «la cosmogonía filosófica primitiva no es sólo una transcripción de la cosmogo-

nía mítica, sino que en definitiva tiene sus raíces en el ritual, algo existente tangiblemente» (citado por Kirk, 1973: 29). Pero a veces otorgaron a los mitos el papel central. Con Jane E. Harrison, Gilbert Murray sugirió que los rituales son meras representaciones dramatizadas de los mitos de origen. En el estudio que dedicó a Eurípides y su época apuntó que la «tragedia nació de una danza ritual o mágica, que representaba la muerte de la vegetación en el periódico drama del año» (1949: 42). En ese mismo trabajo de 1913 señaló que...

> [...] el drama, con muy raras y hasta dudosas excepciones, es esencialmente una ejecución o desempeño del ritual, o mejor dicho lo que los griegos llamaban un *aition*, o sea un supuesto hecho histórico que explica el origen o «causa» del ritual. Así, la historia de Prometeo [es] *aition* de los juegos de hogueras en Atenas. La tragedia, como ritual, viene a representar su propio origen legendario [o sea, los mitos de origen] [1949: 45].

Inicialmente los rituales representaron, con sentido religioso, los mitos de origen, pero de las manos de artistas singularmente dotados el ritual se convirtió en drama, tragedia, arte: «la pasión creadora del artista se fue sobreponiendo a la emoción del creyente o adorador». En todo caso los ritos y los mitos tuvieron por vocación asegurar el bienestar de la sociedad, pues incorporaban las concepciones fundamentales de la vida y el destino, la ley, el pecado y el castigo. El eclecticismo con el que se nutrió la Escuela mito-ritualista instauró la distinción entre lo dicho y lo que se hace, entre las palabras y la acción. Reitero: entre la comunicación verbal y la no verbal como medios para indagar y comparar los fenómenos religiosos. No obstante, a diferencia de Durkheim —y acaso en esto Frazer fue efectivamente su tutor—, los miembros de la Escuela compartieron la idea de que el sentido de los rituales y los mitos es literal, pues para ellos la religión es ciencia primitiva (véase Segal, 1980). Con Durkheim convienen que los rituales y los mitos son instrumentos preciosos para la transmisión de conocimientos y experiencias del pasado, ayudan a conservar la vitalidad de «los gloriosos recuerdos» que la tradición ha legado a los hombres.

La concepción integracionista del ritual

Qué sea aquello que se recuerda; aquello que se graba en los mitos, en los rituales, en los cuerpos disciplinados, en las historias que los ancianos nunca están suficientemente cansados para volver a narrar, es un asunto que requiere el estudio de las relaciones de poder, de los mecanismos mediante los cuales la dominación ha construido e impuesto sus narrativas hegemónicas, y la resistencia ha conservado y transmitido las propias, o bien reinterpretado las que emanan del poder, ora al cobijo del fuego familiar, ora en la plaza pública o en el espacio sagrado. Y en esa exploración Durkheim ha fracasado: omite en su trabajo toda referencia a las relaciones de poder para explicar los otros sentidos posibles de las creencias y acciones rituales, a pesar de que estaba empeñado en iluminar la articulación entre los fenómenos religiosos y la vida social. Ocupado más bien en describir cuáles son los lazos que unen a los hombres («el objeto de la sociología en general es determinar las condiciones de conservación de las sociedades»), el cambio social, las estructuras y relaciones de poder formaron parte de la heurística negativa de su teoría de la sociedad. Pero ¿no estoy acaso en otro registro discursivo?, ¿no me he introducido en un terreno distinto del que me encontraba, donde aludía a esquemas conceptuales atinentes a cada sociedad?

Al enunciar problemas tales como la memoria y el cambio sociales, el poder, la dominación y la resistencia, ¿no estoy dejándome llevar a un horizonte que hasta ahora permanecía oculto y silencioso?[4] Cierto, pero al buscar reconstruir las varias concepciones durkheimianas del ritual, una de ellas ha salido a mi encuentro: es la más visible de todas, la tradición antropológica se ha detenido con pereza en ella y se ha encargado de difundirla extensamente. Esta concepción, que llamaré *integracionista*, se ajusta a la lectura sociológica de las representaciones colectivas. En esta lectura las representaciones colectivas expresan, simbolizan o dramatizan las relaciones e identidades sociales, espacio y temporalmente localizadas en cada sociedad,

4. Y reitero que sólo enuncio estos problemas, ya que no los trataré aquí. En el capítulo cuatro haré algunos comentarios sobre la relación ritual-poder. El tema es vastísimo y exige una organización distinta a la de este trabajo.

con un lenguaje simbólico peculiar (véanse arriba pp. 83-84). Los rituales «muestran» y «dicen» algo de la sociedad en que se ejecutan: son concebidos como análogos al lenguaje, susceptibles de ser decodificados. El antropólogo James L. Peacock abrevia así la concepción hegemónica del ritual:

> Cuando Durkheim habla del ritual como solidificando la sociedad, no implica la fusión de agregados de cuerpos. Se refiere a la integración del sistema social con sus valores y creencias subyacentes. [El ritual] hace recordar a la gente que comparte esos valores y creencias, contribuyendo así necesariamente a su solidaridad [...] Concibe al ritual como necesario para la estabilidad social [1975: 16].

En su teoría de la sociedad en general y en su sociología religiosa en particular, Durkheim asignó también un lugar central a los rituales. Abundo. A las representaciones colectivas las caracterizan tres propiedades (véase Beriain, 1990: 28-29):

1) la externalidad, esto es, ellas existen antes, más allá y con independencia de las manifestaciones individuales: «son estables e impersonales»;

2) la intersubjetividad, constituyen el acervo del conocimiento compartido y simbólicamente estructurado de una sociedad: son el «lugar común de las inteligencias» y de la memoria colectiva; y

3) la normatividad legítima en tanto autoridad racional de la sociedad que se articula sobre dos factores: *a*) la obligatoriedad de la norma: «es la moral en cuanto ordena y prohíbe; es la moral severa y ruda, de prescripciones coercitivas; es la consigna a la que debe obedecerse», en palabras de Durkheim, para conservar la estabilidad e integración sociales; *b*) la deseabilidad de la norma, en este sentido la sociedad no sólo representa una autoridad implacable a la cual se le debe obediencia ciega, sino también es un poder amigo y protector nutricio: «el individuo obtiene de la sociedad lo mejor de sí mismo, todo lo que le da una fisonomía y un lugar aparte entre los otros seres, su cultura intelectual y moral» (356). Y los rituales desempeñan un papel importante al convertir lo que en principio es obligatorio —la normatividad que integra y dota de estabilidad a una socie-

dad— en algo deseable. ¿Cómo opera esta transformación? Los rituales contribuyen a la internalización de las normas legítimas porque están como dirigidos al corazón, a los séntimientos y a las emociones de los fieles:

> [El ritual] ejerce una acción profunda sobre el alma de los fieles que toman parte en él. Estos extraen de él una impresión de bienestar cuyas causas no ven claramente, pero que está bien fundada. Tienen conciencia de que la ceremonia les es saludable... [370].
>
> Por el solo hecho de estar reunidos [los hombres] se reconfortan mutuamente; encuentran el remedio [a las crisis periódicas] porque lo buscan en conjunto. La fe común se reanima naturalmente en el seno de la colectividad reconstituida [...] Tienen más confianza porque se sienten más fuertes; y están realmente más fuertes porque las fuerzas que languidecían se han despertado en las conciencias [356-357].

Además, los rituales poseen una función recreativa y lúdica; la fuerza que ellos generan es de tal magnitud que siempre hay un excedente para el juego y la exuberancia, para la poesía y el arte. ¿Cómo se va a resistir el hombre ante ese placer? ¿Cómo no acatar esas normas que provocan estados de exultación, de gozo que produce la transformación en un «nosotros» del tú y yo original en el que nos hallábamos antes de la ceremonia?

> El estado de efervescencia en que se encuentran los fieles reunidos se traduce necesariamente hacia fuera por medio de movimientos exuberantes que no se dejan sujetar fácilmente a fines demasiado estrechamente definidos. Se escapan, en parte, sin objeto, se despliegan por el solo placer de desplegarse, se complacen en especies de juegos. Nos exponemos a equivocaciones cuando, para explicar los ritos, creemos deber asignar a cada gesto un objeto preciso y una razón determinada. Hay algunos que no sirven para nada; responden simplemente a la necesidad de actuar, de moverse, de gesticular que sienten los fieles [...] La religión no sería tal si no cediera algún lugar a las libres combinaciones del pensamiento y de la actividad, al juego, al arte, a todo lo que recrea el espíritu fatigado porque hay demasiadas sujeciones en la labor cotidiana [...] En sí mismo, el culto tiene algo de estético, hay una poesía inherente a toda religión [390].

Sin embargo, Durkheim nos previene contra los excesos. No permite que olvidemos el carácter obligatorio y coactivo, severo y rudo, de las normas: «cuando un rito no sirve más que para distraer, no es ya un rito; [éste] es, pues, algo distinto que un juego; forma parte de la vida seria, las fuerzas morales que expresan los símbolos religiosos son fuerzas reales, con las que debemos contar y con las que no podemos hacer lo que queramos» (390-391). También nos advierte sobre otro posible exceso: que toda acción, grito, color, objeto o gesto desplegados en un ritual sean interpretados como producto de alguna motivación, simbólica o no. El problema de los límites de la interpretación, sombra que perdura para el cazador de significados, vuelve a reaparecer aquí.

Al desarrollar la intuición genial de Robertson-Smith, Durkheim pudo concluir que los rituales, en su concepción integracionista, simbolizan al mismo tiempo que reproducen la vida social en sagrada solidaridad y cohesión; que contribuyen a hacer deseable lo obligatorio; que vinculan al hombre ritual con su pasado y con su futuro; espacio en que se observa reflexivamente a sí mismo y a la colectividad a la que pertenece. De esta última afirmación —el ritual como propiciador de la reflexividad social— debemos reconocerle a Durkheim, a su vez, una de sus intuiciones geniales, pues al suscitar la reflexividad social los ritos pueden en potencia subvertir el orden de la sociedad. No estoy muy seguro de que Durkheim comparta conmigo esta interpretación, pues se opone al núcleo duro de su programa, pero él la sugiere cuando asignó una función creativa —no ajena a la violencia— al estado de efervescencia colectiva que gesta una disposición psíquica que él mismo no dudó en llamar «mentalidad ritual» (388):

> Hay periodos históricos en que, por influencia de alguna gran conmoción colectiva, las interacciones sociales llegan a ser mucho más frecuentes y más activas. Los individuos se buscan y se reúnen más. Resulta de esto una efervescencia general, característica de las fuerzas revolucionarias o creadoras. Pues, esta sobreactividad tiene como efecto una estimulación general de las fuerzas individuales. El hombre se hace otro. Las pasiones que lo agitan son de tal intensidad que sólo pueden satisfacerse con actos violentos, desmesurados: actos de heroísmo sobrehumano

> o de barbarie sanguinaria. Es esto lo que explica, por ejemplo, las cruzadas y tantas escenas, sublimes o salvajes, de la Revolución francesa. Por influencia de la exaltación general, se ve al burgués más mediocre o más inofensivo transformarse en héroe o en verdugo. Y todos estos procesos mentales son semejantes a los que están en la raíz de la religión [y por tanto en los rituales: agregado mío] [...] Esta aptitud de la sociedad para erigirse en dios o para crearse dioses, en ninguna parte fue más visible que durante los primeros años de la Revolución. En ese momento, por influencia del entusiasmo general, algunas cosas, puramente laicas por naturaleza, fueron transformadas por la opinión pública en cosas sagradas: la Patria, la Libertad, la Razón [222-224].

Destaco dos ideas significativas de este pasaje. Curiosamente, cuando Durkheim se refiere a la función creadora de los rituales utiliza sólo ejemplos tomados de la historia de Occidente, las cruzadas y la Revolución francesa, a contrapelo de la organización general de su libro, pletórico de ilustraciones compiladas de las sociedades orales/tradicionales. ¿No lo habrá dominado aquí su espíritu neointelectualista? Que algunas cosas puramente laicas —como la Patria, la Libertad y la Razón— sean transformadas por la opinión pública, otros dirían «por los grupos hegemónicos», en cosas sagradas dará lugar en el futuro a promover la categoría de «rituales cívicos» o «rituales seculares» (atiendo este deslizamiento en el capítulo cuatro).

Nuevas rutas de investigación

De mi lectura de *Las formas elementales* he percibido que existen tres perspectivas, sobrepuestas y complementarias, del ritual: la fundamentalista, la sociológica y la integracionista. Estas últimas se originan y son explicables a partir de supuestos diversos de la teoría y sociología del conocimiento durkheimianos, de su teoría de la sociedad y de su sociología religiosa. He intentado mostrar cómo algunos de esos supuestos son insostenibles. Con todo, la obra de este pensador dio lugar a un programa de investigación, en el sentido de Imre Lakatos (1983), que en su heurística positiva generó pistas de indagación novedosas sobre las cuales sus sucesores volverán insistentemente. Menciono unos ejemplos: el de las clasificaciones simbólicas; el

de la memoria social; el de los vínculos entre sociedad y ritual, entre cuerpo y ritual, entre conocimiento y ritual; el del papel de los rituales en los procesos constitutivos de las identidades colectivas; el de la naturaleza creativa y disruptiva del orden social que en potencia tienen los rituales; el de la relación entre el pensamiento simbólico y el pensamiento racional, entre religión y ciencia bajo una nueva perspectiva; el de otorgarle la prerrogativa a las acciones, en oposición a las creencias, como unidad de análisis de la vida religiosa, etc. Antes de exponer, en los capítulos cuatro y cinco, algunos de los desarrollos de este programa de investigación me interesa esclarecer un tema, aún incipiente en Durkheim, presente en la Escuela mito-ritualista, pero que representa una colaboración importante aunque no suficientemente tratada por la antropología en su exploración del ritual.

De las tres concepciones de ritual que he inferido y de su definición formal de ritual en tanto reglas de conducta que estipulan cómo debe comportarse el hombre con las cosas sagradas, resulta evidente que Durkheim dotó a aquél de una estructura interna, con sus secuencias estereotipadas e invariantes, con sus acciones rígidamente prescritas. Así entendido, el ritual posee una arquitectura codificada que se actualiza o se imprime, codificándolas a su vez, en las acciones rituales: las representaciones colectivas de la sociedad, sus cosmovisiones, sus valores, sus símbolos axiomáticos son algunos de los elementos que son susceptibles de ser decodificados en los rituales: la concepción *Aleph* del ritual. Es propio de los rituales en este modelo de argumentación su carácter comunicativo, son un medio a través del cual la colectividad se envía mensajes de algún tipo a sí misma, mensajes cuyo contenido no depende, y aun está al margen de las intenciones explícitas de los hombres. Congruente consigo mismo, a Durkheim no le podían interesar las condiciones concretas de la emisión e interpretación de esos mensajes; las estrategias pragmáticas desplegadas por los actores para volverlos inteligibles en relación a su contexto y a su situación comunicativa. Brevemente dicho, el modelo criptológico de interpretación le cerró toda posibilidad de ocuparse de la naturaleza procesualista y realizativa (*performativa* o factitiva) del ritual. Y si éste comunica no es una tarea menor elucidar las condiciones pragmáticas de su operación, el carácter de los len-

guajes rituales. Una ruta de investigación sugerente y un modelo de argumentación en esta dirección la inició el antropólogo polaco Bronislaw Malinowski en sus estudios sobre los rituales mágicos entre los trobriandeses. Con la Escuela mito-ritualista tuvimos la oportunidad de entrever una nueva dicotomía en los modelos de argumentación sobre los rituales: la que opone a un decir el hacer; el lenguaje verbal a las acciones públicas y observables; un actuar ritual que representa un decir mítico. La concepción realizativa del ritual desarrolla una explicación distinta de esta relación entre lo que se dice y lo que se hace. Intentaré mostrar que Malinowski comenzó a arar parte del lenguaje ritual. Éste será uno de los temas del siguiente capítulo.

3

LAS VOCES TRANSFIGURADAS: LENGUAJE RITUAL, PROYECTILES VERBALES

Magia, religión y ciencia

De Frazer, el intelectualista de la prosa vivaz, Bronislaw Malinowski escribió que su «ineficacia para convencer parece contradecir su poder para convertir e inspirar» (1984: 208). La afirmación de Malinowski no fue gratuita: él mismo fue un converso si hemos de atender a su heroida personal. En una conferencia dictada en 1925, «El mito en la psicología primitiva», el antropólogo polaco recordaba que por motivos de salud se le ordenó en 1908 que abandonara sus estudios de química y física en la Universidad de Cracovia. Su mala salud no le impidió, sin embargo, dedicarse a su afición intelectual favorita, y decidió de este modo leer una obra maestra «que estrechaba bajo [mis] brazos, como único solaz para [mis] cuitas, tres volúmenes de color verde con la conocida impresión en oro, y un dibujo convencionalmente hermoso del muérdago, el símbolo de *La rama dorada*» (1985*b*: 105). De esa lectura Malinowski experimentó una suerte de revelación: el poder de la magna obra del intelectualista escocés lo dominó a tal punto que «me convertí así al servicio de la antropología de Frazer». Seis años después, en efecto, se consagró al ejercicio antropológico de un modo inusual. Hizo lo que Tylor, Frazer y Durkheim jamás hicieron: rea-

lizar una investigación sobre el pensamiento primitivo *in situ*. Navegó hacia Nueva Guinea de donde se trasladaría en 1915 a las Islas Trobriand para realizar *el* trabajo de campo paradigmático de la antropología contemporánea, mismo que lo consagraría como *el* antropólogo europeo de la primera mitad de este siglo. La exploración de la distancia transformó su ámbito de recolección de datos: de las silenciosas bibliotecas europeas a las relaciones cara-a-cara con el otro. ¿Redujo esa transformación la distancia entre el yo que «estuvo ahí» y el otro que siempre «está ahí»? Con nuevas estrategias Malinowski contribuyó a fortalecer viejas ideas: del mismo modo que Peter Kien, el maravilloso personaje bibliófilo de Elías Canetti, guarda el mundo en la cabeza, el salvaje —cualquiera que él sea, sin importar su cultura de procedencia— revela la mentalidad profunda de todo pensamiento primitivo a partir de la indagación de ciertas prácticas privilegiadas. Si en Durkheim éstas estaban representadas por los rituales religiosos, en Malinowski la magia fue la llave para acceder y dar cumplimiento a esa obsesión tan cara a la antropología, vale decir, hallar en una nuez, con un solo golpe, por así decirlo, aquello que desde el principio se creyó que era plausible buscar y desde luego encontrar: «todas las fórmulas mágicas —escribió Malinowski en *Los Argonautas del Pacífico Occidental* (1973: 383) con ese optimismo que sólo los fundadores se permiten sin rubor alguno— revelan las creencias fundamentales e ilustran las ideas típicas de una forma tan completa y contundente que ninguna otra vía nos lleva más directamente a la mentalidad profunda de los indígenas». Concedámosle por un momento la razón al antropólogo polaco: no sólo es posible descubrir esa vía, esa nuez milagrosa de sabor concentrado que encuentra en la magia, él ya transita por ella. Pero una cosa es encontrar el camino correcto y muy otra saber andar por él.

Como ya lo señalé, han sido tres las categorías mediante las cuales los primeros antropólogos organizaron la enorme masa del material etnográfico recopilado: magia, religión y ciencia. Mientras que para los intelectualistas decimonónicos la magia era una suerte de pseudociencia por lo que en ella se podía atisbar de razonamientos causales, Durkheim escudriñó en el pensamiento religioso para encontrar los fundamentos del científico. Más aún, aunque el pensador francés brindó poca atención a la magia, también ella tiene orígenes religiosos:

> Hemos establecido que las categorías fundamentales del pensamiento y, en consecuencia, la ciencia, tienen orígenes religiosos; hemos visto que lo mismo sucede con la magia y en consecuencia con las diversas técnicas que han derivado de ella [1968: 430].

Trataré de demostrar que la obra de Malinowski, por su parte, descansa como ninguna de sus antecesoras en esta ubicua trilogía de categorías. Ahora bien, si aceptamos que los rituales constituyen una de las principales instancias operativas de las categorías sociológicas «religión» y «magia», en realidad las distinciones entre ellas tal y como fueron postuladas por los clásicos de la antropología se diluyen cuando éstas pasan como adjetivos del sustantivo ritual. Y es en Malinowski, a pesar de las contraevidencias que ofrecerá la primera parte de mi exposición de su obra al respecto, donde estas categorías, al ser aplicadas a casos rituales específicos, se vuelven tan indistintas que la clasificación queda socavada si no invalidada.

Magia, ciencia y religión nos remiten, primero, a un campo semántico que la antropología ha construido lenta pero persistentemente. En ese campo, a las nociones de ciencia y religión se les ha asignado un conjunto de prácticas y representaciones que pretenden especificarlas por lo que son o por lo que se cree que son en sí mismas; en su caracterización se ha utilizado un lenguaje positivo que ha dirigido la atención a unas peculiaridades que —estemos o no de acuerdo con ellas— quieren dotarlas de algún tipo de identidad y/o estabilidad discursivas. No se puede decir lo mismo de la magia. Ella se ha definido más bien por contraste negativo: «ciencia abortiva sin racionalidad, o religión privada sin teología... Mini-religión carente de respetabilidad, ciencia olvidada o desmentida» (Jorion y Delbos, 1986: 170). Sus prácticas y representaciones se van transformando conforme se modifican las de la ciencia y las de la religión, en cualquier caso un residuo de lo que no cabe en estas últimas. Si en un primer acercamiento a la magia se le desplaza hacia el polo de la ciencia por sus propósitos y procesos de operación, es decir, por lo que en ella se descubre de instrumentalidad, de afán de eficacia y por los razonamientos de causalidad que alimentan sus prácticas o técnicas, en el momento final de establecer la correcta interrelación entre estas tres categorías, donde los criterios definitorios los proveen un cientificismo y un

verificacionismo desembozados, a la magia se le ha arrojado hacia el otro extremo, hacia el polo de la religión.

En este realineamiento de las categorías, ¿acaso no ha sido dominante en el discurso antropológico referirse a las prácticas mágico-religiosas por una comodidad que no oculta la presencia del tercer término, justo por su ausencia, y en virtud del cual aquéllas, por oposición, son comprendidas? Qué sea la magia dependerá entonces del juego de contrastes en que se la haga participar (resulta evidente que lo mismo puede decirse de ciencia y religión, pero, como he argumentado, en esta tríada conceptual lo que se juzgue como acción mágica dependerá de lo que se diga de las otros dos y del lugar desde donde se diga). Así, Durkheim pensará a la magia desde el pensamiento religioso, mejor, desde su sociología de la religión; Malinowski desde los conocimientos científico y tecnológico, más bien, desde las insuficiencias —promotoras de ansiedades e inseguridades— que ellos revelan en las actividades prácticas de los nativos. A pesar de estas diferencias, existe un punto en común en nuestros clásicos que no está de más subrayar. Cualquiera haya sido la definición, caracterización, objetivos y funciones atribuidos a los rituales, ni los intelectualistas, ni Durkheim o Malinowski postularon que esta práctica delimitable y universal sea aplicable a cualquier tipo de actividad científica. Si una práctica humana es designada como ritual es porque o es religiosa o es mágica, pero siempre una práctica sagrada. Tal es el ámbito discursivo en la antropología y el campo de referentes en la vida social de los primitivos donde se inscriben los rituales. Éstos han impuesto un orden a ese discurso y han organizado ese espacio privilegiado de acción donde confluyen los principios fundacionales y la lógica de operación de las sociedades estudiadas. Ya tuvimos oportunidad de constatarlo con los intelectualistas y con Durkheim; en las páginas que siguen revisaré a Malinowski. Intentaré mostrar que Malinowski, en el mejor de los casos, se perdió en el camino que creyó encontrar; otros dirán que ni siquiera lo encontró. No obstante sigo creyendo que nunca será inútil volver la mirada a los clásicos. De la obra de Malinowski se puede obtener todavía alguna lección, una metáfora creativa, una *root metaphor* en palabras de Victor Turner (1974).

La «fuerza psicológica» de la magia

Según los indígenas trobriandeses, nos informa Malinowski, la magia gobierna los destinos humanos, provee al hombre del poder de dominar las fuerzas de la naturaleza. La magia es su arma y armadura contra los múltiples peligros que por todas partes le amenazan. En las creencias indígenas, la magia explica causalmente la ocurrencia de ciertos fenómenos indeseados para el sujeto que los padece —accidentes, muertes, desamores, el desapego de un cerdo por su morada a la que traiciona con su huida final—, pero también le es propio ejercer un poder sobre las cosas y procesos que vitalmente afectan al hombre. La magia es, de acuerdo al punto de vista de los nativos, una suerte de teoría que explica ciertos aconteceres del mundo, al tiempo que una fuerza que opera sobre él, ya sea para alejar las tormentas, para extirpar el dolor de muelas, para provocar discordias en la vida doméstica de la víctima. También las actividades económicas básicas de los isleños trobriandeses están completamente dominadas por la magia. En este punto Malinowski es singularmente enfático para modificar el sesgo intelectualista al que parecen llevarlo las creencias de los trobriandeses si se apega demasiado a ellas, es decir, la magia como un instrumento intelectual para explicar, controlar y predecir los fenómenos del mundo. Como Durkheim, Malinowski desdeña la interpretación literalista e intelectualista que se puede realizar de las creencias nativas y que, según las ha descrito, los mismos trobriandeses efectúan:

> Hemos tratado hasta aquí —apuntó [1985*a*: 87]— de las ideas y opiniones que de la magia tiene el primitivo. Esto nos ha llevado a un punto en el que el salvaje afirma simplemente que la magia confiere al hombre el poder sobre ciertas cosas. Ahora hemos de analizar estas creencias desde el punto de vista del observador sociológico.

Aunque, a diferencia del pensador francés, y a semejanza de los intelectualistas decimonónicos, Malinowski recurrió a las aptitudes y necesidades mentales de los individuos como fuentes de la explicación última del pensamiento y acción humanas.

La profusión de fórmulas mágicas y ritos que acompañan al cultivo de los huertos y la pesca —las dos actividades económicas básicas de los trobriandeses— no son meras acciones accesorias de tales esfuerzos económicos: «como los logros en estas actividades dependen en gran medida de la suerte, la casualidad y la coyuntura, los indígenas solicitan una ayuda sobrenatural [...]; debe decirse que la creencia en la magia es una de las grandes fuerzas psicológicas que colaboran a la organización y sistematización del esfuerzo económico en las Trobriand» (1973: 385). Aquí «fuerzas psicológicas» tiene una orientación precisa. Mientras que para los intelectualistas la magia aludía a ciertas creencias y prácticas alimentadas por una asociación invertida de ideas, que en todo caso prefiguraba tanto el antecedente lógico e histórico del razonamiento científico así como la constitución de una racionalidad instrumental que terminaría por desplazar a la magia, en Malinowski la relación entre magia y ciencia es de otro orden: la primera ya no es antecedente de un pensar científico que se asume como paradigma de lo racional, sino suplemento *sui generis* y localizable de él. Las actividades prácticas de los nativos conjugan al mismo tiempo las fuerzas de lo meramente racional y de lo psicológico. Al pertenecer la magia al ámbito de lo sagrado, éste no se opone sino que complementa al campo de la ciencia, que es lo profano por excelencia. En su «Magia, ciencia y religión», publicado en una colección de ensayos con el mismo nombre en 1948, el antropólogo polaco sostuvo que...

> En toda comunidad primitiva han sido encontrados dos campos claramente distinguibles, el Sagrado y el Profano; dicho de otro modo, el dominio de la Magia y la Religión, y el dominio de la Ciencia. Por un lado hallamos los actos y observancias tradicionales, considerados sacros por los aborígenes y llevados a efecto con reverencia y temor, encercados además por prohibiciones y reglas de conducta especiales. Tales actos y observancias se asocian siempre con creencias en fuerzas sobrenaturales, primordialmente las de la magia, o con ideas sobre seres, espíritus, fantasmas, antepasados muertos, o dioses. Por otro lado, un momento de reflexión basta para mostrarnos que no hay arte ni oficio, por primitivo que sea, que haya podido inventarse o mantenerse sin la cuidadosa observación de los procesos naturales y sin una firme creencia en su regularidad, sin el poder de razonar

y sin la confianza en el poder de la razón; esto es, sin los rudimentos de lo que es ciencia [1985*a*: 7-8].

Al tratarse justamente de eso, de «rudimentos de lo que es ciencia», la confianza en el poder de la razón es mucho más limitada entre los trobriandeses que en las sociedades complejas. Una cosa es observar cuidadosamente los procesos naturales y otra muy distinta es controlarlos o al menos prever algunas de sus consecuencias negativas. La incapacidad y pobreza de los saberes científicos y de las prácticas tecnológicas que Malinowski atribuye a los nativos provocan terrible desazón y ansiedad en sus espíritus: con escasos y frágiles recursos han de hacer frente a una naturaleza poco conocida e incierta; en la «mentalidad profunda de los indígenas» anidan la angustia y la incertidumbre. Pero la magia, de acuerdo a la interpretación de nuestro autor, interviene como una fuerza psicológica invaluable al cubrir los huecos que la ciencia y la tecnología han sido incapaces de tapar. La magia se propone reducir su ansiedad y angustia, y dotarles de confianza para la realización de sus actividades prácticas. Los rituales mágicos comienzan a operar ahí donde los saberes científicos y las prácticas técnicas flaquean. Lo adverso y lo impredecible, es decir, las agencias incontrolables que pueden afectar el éxito de las actividades prácticas, desencadenan esa fuerza psicológica que es la magia. Tomo un ejemplo de Malinowski para ilustrar su posición. En la pesca de la laguna, en la que el hombre puede confiar por entero en su conocimiento y pericia, la magia no existe, mientras que en la pesca de mar abierto, preñada de peligros o incertidumbres, se hace uso de extensos rituales mágicos para asegurarle protección y resultados prósperos. De otro ejemplo similar Malinowski (1985*a*: 22) ha concluido que:

> Existe aquí una división claramente diferenciada: tenemos, en primer lugar, el conjunto de condiciones conocidas, cual el curso natural del crecimiento y las enfermedades y peligros ordinarios de los que el desmonte y escarda pueden dar cuenta. Por otro lado está el terreno de las influencias adversas e imprevisibles, así como del inaudito incremento de coincidencias afortunadas. A las primeras condiciones se las hace frente con el conocimiento y el trabajo, a las segundas con la magia.

La representación ritual de los deseos

Hasta aquí Malinowski ha sostenido, primero, que todo ritual mágico está vinculado con las artes prácticas, pero no a toda actividad práctica se le sobreañade un ritual mágico; y segundo que las acciones mágicas no están dirigidas al control de la naturaleza, como querían los intelectualistas y como suponen los trobriandeses, sino a controlar y aquietar a un yo angustiado y temeroso en su relación con la naturaleza. Al funcionar como mecanismos compensatorios los ritos mágicos ejercen una disciplina sobre el cuerpo y la mente; constituyen un instrumento humano que transforma las flaquezas psicológicas en fuerzas emotivas. Al menos respecto a los rituales mágicos, Malinowski construyó una variante del modelo criptológico de interpretación de los rituales: los nativos están equivocados cuando creen que sus acciones mágicas ejercen alguna influencia directa en el mundo o que tienen capacidad para modificar sus procesos. Pero tanto los nativos como el antropólogo convienen que de los rituales sólo pueden surgir resultados positivos o anhelados, resultados que inducen a los actores a seguir ejecutándolos. Sin embargo, escribió Malinowski, las razones que aquéllos se ofrecen a sí mismos son inválidas: «con sir James Frazer podemos decir con toda propiedad que la magia [tal y como la entienden los indígenas] es una pseudociencia». En cambio al antropólogo no se le escapa el verdadero origen de la eficacia ritual. Ya expuse la respuesta durkheimiana sobre este origen; la variante de Malinowski consiste en que esta eficacia es de carácter psicológico y ajena a toda relación con el conocimiento, pero —como se ha señalado— no indiferente a las actividades prácticas: «Las teorías del conocimiento son dictadas por la lógica, las de la magia por la asociación de ideas bajo la influencia del deseo» (1985: 98). Aquí la idea de deseo tiene, al menos, un doble sentido que Malinowski no distingue. Primero, podemos tener deseos que se funden y estén justificados epistémicamente en creencias sobre el funcionamiento del mundo; si alguien desea calentar agua ya sabe qué pasos ha de seguir. Desde luego esas creencias pueden estar equivocadas, pero al menos existen deseos que descansan en una clase de conocimientos juzgados correctos: son deseos más o menos justificados y no caprichosos. Tal es el deseo trobriandés cuando, según lo

expone el mismo Malinowski, se realiza un ritual mágico para dotar de velocidad a una canoa a través de una sustancia líquida a la que se le han dirigido conjuros mágicos y que será untada a la embarcación. Malinowski no se refiere obviamente a este primer sentido del deseo, pues los deseos han sido disociados por el antropólogo de toda relación con el conocimiento. Además dictaminó que la teoría de la magia en tanto teoría literal sobre el funcionamiento del mundo está profundamente errada. El sentido del deseo que nos ha propuesto Malinowski es muy distinto: un deseo caprichoso que surge de la desesperación e impotencia del hombre primitivo; un deseo nacido de la orfandad, de la carencia de conocimientos y habilidades técnicas pertinentes. Sin embargo, los sentimientos de desesperación, impotencia y abandono no los experimenta el nativo —no puede, pues cree que sus deseos están justificados por el estado de sus conocimientos. Esos sentimientos han sido colocados ahí por un omnisciente Malinowski:

> Abandonado por su conocimiento, confundido por su experiencia pasada y su habilidad técnica, el hombre reconoce su impotencia. Sin embargo, su deseo no se ve por ello aminorado; su angustia, sus esperanzas y temores inducen una tensión en su organismo que le compele a alguna actividad [...] En su obsesión por la idea del deseado fin llega a verlo y sentirlo. Su organismo reproduce los actos sugeridos por las premoniciones de la esperanza y dictados por la emoción de una pasión tan fuertemente sentida [...] El pescador o cazador ansioso verá en su imaginación la presa enmarañada en la red o la alimaña atravesada por la jabalina; pronunciará su nombre, describirá con palabras su visión de la magnífica captura e incluso se prodigará en gestos de representación mímica de su deseo. Estas reacciones al paso de la emoción o ante la obsesión del deseo son respuestas naturales que el hombre ofrece a tal situación, respuestas que están basadas en un mecanismo psico-fisiológico universal [1985a: 88-89].

Franz Boas propuso que para comprender al otro, al primitivo, es necesario establecer una empatía psicológica con él: «ponerse en sus zapatos». Fue un principio considerado humanitario y piadoso que dominó a la antropología hasta hace pocos años (al menos a mí un generoso profesor me lo confió con toda la seriedad del caso). Sin duda a Malinowski le pareció un

propósito muy humilde. La empatía psicológica no dejaba de ser una incompleta e hipotética anagnórisis del otro. Malinowski deseaba más. No se «puso en los zapatos» del otro, más bien se introdujo en la cabeza de un Otro genérico para descubrir su «mentalidad profunda». Habitó la cabeza de un Peter Kien primitivo, pues ¿qué materiales nos ofrece —un empirista radical como él— para imputarle angustias y ansiedades que nadie confiesa, qué datos sobre tensiones aliviadas, sobre impotencia ante la naturaleza, sobre deseos que nadie sabe que los tiene y que son todos ellos, por añadidura, «el gran manantial de las creencias mágicas»? Si, como argumenta Villoro (véanse arriba pp. 60-61), estamos incapacitados para inferir creencias a partir de acciones a menos que otorguemos una sinceridad mecánica en las acciones del otro, y si el dominio de la magia, según Malinowski, se caracteriza por su reticencia a la conducta racional, entonces no hay forma alguna ya no digamos de inferir creencias mágicas a partir de acciones rituales, sino aquellos estados mentales que el antropólogo polaco va glosando por aquí y por allá —miedo, ansiedad, angustia, deseos— a partir de las mismas acciones.

En todo caso Malinowski contribuyó a solidificar un argumento que caracterizó desde el inicio a buena parte de las indagaciones antropológicas sobre los rituales: éstos constituyen instancias privilegiadas donde se proyectan o las cosmovisiones cerradas del hombre ritual, o sus representaciones colectivas, o sus desventurados estados psicológicos. En los rituales se exponen, apretados, algunos de los pilares que sostienen a las sociedades primitivas. Son puntos de convergencia o de condensación de las creencias, acciones y sentimientos que permiten su reproducción biológica, simbólica, social y psicológica. De acuerdo con Malinowski, los rituales mágicos representan o escenifican los deseos, al hacerlo alivian las tensiones y las pasiones encuentran una vía de escape. Las palabras y los gestos ansiosos y anhelantes se van desgranando, se desfiguran; la alquimia ritual los transmuta, comienzan a escenificar la satisfacción de los deseos: «la visión obsesiva se desvanece, se reconquista el equilibrio, otra vez en armonía con la vida». El hombre ritual vuelve a respirar con tranquilidad, su espíritu reposa, sus músculos se relajan. Las ceremonias mágicas provocan...

> [...] una fuerte experiencia emotiva que se desgasta en un flujo de imágenes, palabras y actos de conducta, puramente subjetivos, deja una profundísima convicción de su realidad, como si se tratase de algún logro práctico, de algo que ha realizado un poder revelado al hombre. El rito espontáneo y la creencia espontánea en su eficacia han de aparecer como la revelación directa de fuentes externas y, sin duda alguna, impersonales. El ritual mágico, la mayor parte de los principios de la magia, la mayoría de sus embrujos y sustancias, han sido revelados al hombre en las apasionadas experiencias que le asaltan en esos callejones sin salida a los que sus instintos o sus afanes prácticos se ven abocados, en esos agujeros y brechas que han quedado en la siempre imperfecta pared de la cultura que el hombre erige entre sí y los asaltantes peligros y tentaciones de su destino. *Creo que es aquí donde hemos de reconocer no sólo las fuentes, sino el mismísimo gran manantial de las creencias mágicas* [1985*a*: 90-91; subrayado mío].

Las acciones mágicas no simbolizan, como las religiosas en Durkheim, una realidad que les «da su significación verdadera», más allá de su aparente «aberración radical». El vocabulario psicologista de Malinowski no despreció la dimensión simbólica de la vida social, pero tampoco hizo demasiado por aprehenderla. Para Malinowski los rituales mágicos escenifican emociones, deseos y la representación de su satisfacción, misma que induce a los indígenas a creer en la eficacia de esta clase de rituales. (Que en estos rituales intervengan agentes sobrenaturales es irrelevante para el argumento, ya que son invenciones intramentales con propósitos terapéuticos.) Dejan, continúa el antropólogo, «una profundísima convicción de su realidad, como si se tratase de algún logro práctico...». No puede estar más cerca Malinowski de Tylor y Frazer: finalmente los indígenas confunden la realidad con los deseos. O, más precisamente, la realidad extramental es la suma siempre de tres formas de satisfacción de los deseos: bien sea por la vía de la aplicación exitosa de los precarios conocimientos y habilidades científico-tecnológicas; bien por las representaciones rituales, suerte de drogas tranquilizantes y reconfortantes a las que se recurre cuando aquéllos fracasan o son insuficientes; bien por la combinación de ambas.

Arar el lenguaje mágico

Puedo trazar una serie de parentescos en este punto, pero ahora entre Malinowski, Wittgenstein y Mauss. Aunque éstos son sólo aparentes, me serán de utilidad para continuar en cierta línea argumentativa. En su severa condena a Frazer, a *La rama dorada* y a toda interpretación literalista de las creencias primitivas, Wittgenstein escribió que «la magia manifiesta un deseo, y la representación de un deseo es, *eo ipso*, la representación de su satisfacción» (1985: 15). En su ya clásico «Esbozo de una teoría general de la magia», publicado a principios de siglo, Marcel Mauss destacaba que...

> [...] la esencia misma de la magia, su eficacia inmediata y sin límites, [es] la creación directa; es la ilusión absoluta [...] Para la magia no hay separación entre el deseo y su realización; éste es uno de sus rasgos distintivos. Estas representaciones [del deseo y su realización] son sólo las distintas formas, o si se quiere los diversos momentos de la misma magia [1971: 86].

Parentescos aparentes pues se trata del «mismo» argumento pero enunciados desde, e inscritos en, registros discursivos distintos. El filósofo vienés, por ejemplo, ni por asomo nos remitió a explicaciones de naturaleza psicológica para dar cuenta de las concepciones mágicas, pero tampoco hubiera convenido con los propósitos de Mauss de esbozar siquiera una teoría general de la magia. Para Wittgenstein la magia es dependiente del simbolismo y del lenguaje, y éstos a su vez son inteligibles en tanto elementos de «juegos de lenguaje» singulares que conforman «formas de vida» (véase Winch, 1987). La comparación entre Malinowski y Wittgenstein no es gratuita. Para aprehender las formas de vida en las que la magia desempeña un papel relevante, el autor de las *Investigaciones filosóficas* indicó una ruta de investigación mediante un aforismo: tenemos que «arar la totalidad del lenguaje». La aprehensión y la empatía con otras «formas de vida» pasa por el lenguaje, es de naturaleza lingüística, no psicológica.

E. Leach y S. Nadel han destacado no sólo la pobreza teórica de la obra de Malinowski, también su inclinación por la inconsistencia (1974). Es de una de esas inconsistencias de donde

quiero extraer la lección positiva de Malinowski. Haciendo a un lado su psicologismo, el antropólogo polaco comenzó a arar parte del lenguaje, en particular del lenguaje mágico, componente del sagrado de acuerdo a su clasificación, antes de que Wittgenstein escribiera su aforismo. Malinowski recogió como pocos un amplio *corpus* lingüístico de los conjuros recitados en los rituales mágicos trobriandeses, e intentó explicar el origen del poder mágico de las palabras, de esas fórmulas —de esos proyectiles verbales como los denominó—, con intuiciones novedosas y sugerentes cuando se pudo escapar del pantano psicologista en el que se encontraba. Si examinamos estas intuiciones a partir de la obra del filósofo del lenguaje inglés John L. Austin, me parece que estaremos en mejores condiciones de destacar el carácter realizativo del lenguaje ritual.

En diversos textos Malinowski señaló que las celebraciones mágicas poseen una composición tripartita: la fórmula o conjuro; el rito; y la condición social del ejecutante (1973: 393-394; 1985: 80-81; 1935: 215). Me despreocupo, por ahora, del tercer elemento, que se refiere «al ministro o ministros de la ceremonia» y a su ubicación social, por no presentar en principio ningún problema. Los otros dos en cambio exigen de entrada y para evitar confusiones una aclaración terminológica. En esta caracterización de las celebraciones mágicas, Malinowski está reintroduciendo en realidad la distinción cara a la Escuela mito-ritualista entre el decir o el *legomenon* —los conjuros o fórmulas— y el hacer o el *dromenon* —el rito, las acciones observables y públicas. Al conjunto todo de la práctica, Malinowski lo llama indistintamente magia, ritual, ceremonia o celebración mágica, donde el conjuro «es, con mucho, el componente más importante de la magia», y el rito ocupa un lugar secundario. (Aunque Malinowski no siempre fue consistente con esta diferencia terminológica, en lo que sigue respetaré la distinción entre ritual y rito según la he descrito.) Para comprender por qué el conjuro es «el componente más importante de la magia» tomo por pereza la senda que miro primero, sin sospechar que más adelante el camino se torna sinuoso, pesado, cuesta arriba. Indagaré si los hechizos o conjuros mágicos se refieren a algo o nos remiten a algo; si la respuesta es afirmativa, entonces averiguaré el contenido de ese algo que presumiblemente les otorga la mayor relevancia en las celebraciones mágicas. Puede ser, no obstante, que

los conjuros sean pura palabrería que nadie entienda o meros sonidos sin sentido, como las jitanjáforas que tan deliciosamente describiera Alfonso Reyes: virutas sonoras del lenguaje. Si así fuera sería más complicado explicar el lugar privilegiado en que ubicó Malinowski a los conjuros. Una tercera hipótesis que hallo en la senda que comienzo a transitar propone la combinación de las dos posibilidades enunciadas como condición necesaria aunque no suficiente para entender el *dictum* de Malinowski: a veces los conjuros o hechizos se refieren a algo, y a veces son jitanjáforas. En breve, buscaré responder a las siguientes preguntas: qué dicen los conjuros y cómo lo dicen.

Sugerí que al desagregar los componentes de los rituales mágicos, Malinowski reintrodujo la distinción propuesta pocos años atrás por la Escuela mito-ritualista, a la que conocía bien, entre el decir y el hacer. Esta distinción como ya se vio páginas arriba buscaba explicar las diferencias y al mismo tiempo las interrelaciones entre el mito y el ritual en tanto las dos caras de una misma moneda: la de la religión. No es de extrañar que Malinowski haya reproducido y extendido esta distinción a la magia en virtud de que finalmente una y otra conforman el campo de lo sagrado. No por ello deja de asaltarme una inquietud que resolveré más abajo: qué vínculo existe entre religión y magia para que en ambas sea dable aplicar la distinción entre el hacer y el decir al tiempo que cada una de ellas pueda conservar su propia identidad. Subrayo por ahora una hipótesis que ya he mencionado: conforme avancemos en la exposición de Malinowski las identidades de los términos «magia» y «religión» tenderán a fusionarse.

Conjuros mágicos y ritos

En uno de sus libros más sugerentes y lamentablemente menos leídos, el segundo volumen, *The Language of Magic and Gardening*, de su *Coral Gardens and Their Magic* publicado en 1935, Malinowski propuso la siguiente definición de conjuro o fórmula mágica:

> [Una fórmula mágica] es un acto verbal por virtud del cual una fuerza específica es liberada —un acto que, de acuerdo a las

> creencias nativas, ejerce la influencia más poderosa en el curso de la naturaleza y en la conducta humana [...] La enunciación de una fórmula mágica, que compone el corazón de todo rito mágico, es para los nativos un acto de lo más sagrado y trascendental [1935: 9].

Y en «Magia, ciencia y religión» escribió que un rasgo que todos los rituales mágicos tienen en común es que...

> [...] la fuerza de la magia, su poder, ha de llevarse siempre hasta el objeto encantado. ¿En qué consiste tal poder? Dicho brevemente, se trata siempre del poder que contiene el hechizo, porque éste, y ello no se realzará nunca en grado suficiente, es el más importante elemento de la magia [1985*a*: 80].

Si bien la fuerza de la magia reside en el poder de los conjuros, este poder sólo es demostrable y se activa en el contexto más amplio de los rituales en que aquéllos son pronunciados; de ahí que sea preciso asociarlos con los ritos o acciones públicas y observables, y con los ejecutantes mismos de la ceremonia. Malinowski clasificó a los rituales mágicos trobriandeses en cuatro grupos:

1) Conjuros que se murmuran directamente sin ningún rito que los acompañe. Por ejemplo, el mago comunal de la pesca de *kaloma* celebra el primer acto mágico caminando por la playa y recitando el conjuro hacia el mar. Los indígenas —continúa Malinowski— tienen una expresión especial para tales actos; dicen que la fórmula se recita «sólo con la boca», o *wadola wala*. No obstante esta modalidad de magia con rito tan rudimentario es relativamente rara;

2) conjuros acompañados de sencillos ritos de impregnación. En todos estos actos se coloca un objeto al alcance de la voz y en una posición adecuada. El objeto suele colocarse dentro de un receptáculo o a cubierto, de forma que la voz entre en un espacio cerrado y se concentre sobre la sustancia a encantar. Así, la liana *wayugo*, el *kaybasi*, la pintura, los tableros de proa, todos ellos son constituyentes de la canoa, y la magia que se celebra sobre ellos no pretende darles ninguna cualidad, sino que pretende impartir velocidad y ligereza a la canoa de la que

no son más que partes. En términos de la clasificación de Frazer se trata de un caso de magia contaminante o por contagio: se establece una relación simpatética en la que todo lo que se haga a una de ellas —la pintura, por ejemplo— producirá parecidos efectos en la otra, la canoa;

3) conjuros acompañados de un rito de transferencia. A diferencia de las otras celebraciones, aquí el rito es más autónomo, posee una mayor significación propia. Golpear la canoa con dos manojos de hierba, uno tras otro, con objeto de, primero, extirpar su pesadez y luego impartirle ligereza, tiene un significado paralelo al del conjuro. En este caso nos encontramos con la introducción, a propósito del rito, de un intermediario especial —los manojos de hierba— que se utiliza para absorber la fuerza mágica y transferirla al objeto final; y

4) conjuros acompañados de ofrendas e invocaciones. Celebraciones constituidas por ofrendas —es decir, acciones o ritos— e invocaciones, a través de los conjuros, a espíritus ancestrales. A diferencia de la interpretación intelectualista no existe aquí el presupuesto de que los espíritus sirvan como agentes del mago o que ejecuten las órdenes de su magia. En esta cuarta agrupación el rito carece de significación independiente, de toda función autónoma. En algunos casos el rito introduce una sustancia que sólo se utiliza con fines mágicos. Entonces, por regla general, la sustancia intensifica, mediante una acción paralela, el significado del conjuro (véase Malinowski, 1973: 396-398).

En conjunto, resume nuestro autor, puede decirse que el mayor poder creador de la magia reside en la fórmula; que el rito sirve para dirigirla o transferirla al objeto, en determinados casos recalcando el significado del conjuro mediante la naturaleza del intermediario transmisor, así como a través de la forma en que finalmente se aplica. John L. Austin ha sostenido que respecto a ciertos enunciados, que llama realizativos (*performative utterances*),[1] como en nuestro caso los conjuros, no es pertinente evaluarlos en función de su validez, sino en términos de

1. He estado utilizando, y lo seguiré haciendo, el término *realizativo* como «traducción» de *performative*. Desde hace varios años su uso se ha ido generalizando y se le asocia, sin confusión, con la teoría de los actos de habla de Austin. Sin embargo, *no* es una palabra de nuestro idioma. En buen español la traducción correcta sería *factitivo*.

su adecuación y relevancia institucional y cultural, es decir, la evaluación descansa en la «felicidad» o «infelicidad», «corrección» o «incorrección» de su realización: «[existen casos en que] es inútil insistir en decidir en términos simples si el enunciado es "verdadero o falso" [...] ¿qué pasa con el amplio número de ocasiones en que un enunciado no es tanto falso (o verdadero) como fuera de lugar o inadecuado» (1970: 129). Por ejemplo, cuando deseamos evaluar o describir la inauguración de un edificio, un puente o una carretera no nos preguntamos por la verdad o falsedad de tales actos, sino por el cumplimiento o no de los marcos y requisitos institucionales y culturales de referencia del acto realizado: quién inauguró —sin duda no un albañil que haya participado en su construcción—, cómo se inauguró la obra —desde luego no rompiendo una botella como se acostumbran botar los barcos—, qué se dijo —normalmente se silencia el número de trabajadores que perecieron en la obra—, etc. Si en una boda católica el acólito de la iglesia declara marido y mujer a los contrayentes, no somos testigos de un acto de habla falso, sino de uno «infeliz» o «incorrecto»: en realidad no hubo boda.

En el esquema propuesto por Malinowski, los ritos pueden ser considerados secundarios en la medida en que en ellos no descansa el poder o fuerza de la magia, pero ésta es una jerarquización artificial, pues proveen del marco institucional y cultural sin el cual los conjuros dejarían de serlo. Los ritos establecen las condiciones de posibilidad para que los conjuros sean «felices» o «correctos»; suministran el espacio social de evaluación y eficacia de la celebración. En este punto interviene por supuesto el tercer componente de la magia: el ejecutante, el ministro o ministros de la ceremonia, quienes han de pertenecer a un grupo social o clan específicos, y han de observar ciertos tabúes. Es la «feliz» concurrencia de los tres elementos constitutivos de la magia la que dota, la que puede dotar de fuerza y poder al conjuro o hechizo mágicos. Más aún, en la misma lectura psicologista de Malinowski la esencia del acto mágico es la expresión dramatizada de las emociones y ansiedades, es la representación de unos deseos que afloran a raíz de que los conocimientos y habilidades científicas y técnicas son a tal punto insuficientes que ni pueden aliviar esas ansiedades ni satisfacer aquellos deseos. De aquí se infiere que en la expresión dramati-

zada de las emociones y deseos el rito, el *dromenon*, no puede jugar un papel secundario, pues a él lo conforman las danzas, los gestos, la música, las convulsiones, las contemplaciones rituales.

He intentado relativizar la afirmación de Malinowski de que los conjuros son el componente más importante de la magia. Si no me equivoco con ello he dado unos pasos para disolver la distinción entre el decir y el hacer, modelo de argumentación simétrico al que oponía creencias y acciones rituales, pensamiento y movimiento, y a partir del cual el antropólogo polaco elaboró su teoría del ritual (mágico). Los decires mágicos —fórmulas, conjuros o hechizos—, argumentaré, son formas de hacer cosas: respecto a la magia al menos no es sostenible distinguir al *legomenon* del *dromenon*. Antes, sin embargo, me valí de esta distinción para condenar la explicación psicologista de la magia de Malinowski: la comprehensión de otras formas de vida, insisto, no pasa por una empatía psicológica sino por una que exige «arar la totalidad del lenguaje». Desde luego la crítica a Malinowski no me obliga a abandonar el tema de las emociones en los rituales; más bien nos compromete a relocalizarlo. Relativizar el *dictum* de Malinowski no significa que se haya aclarado, pero creo estar en mejores condiciones ahora para indagar si los conjuros se refieren a algo o nos remiten a algo, si son jitanjáforas o incluyen a ambas. De ahí justificaré por qué defiendo que Malinowski comenzó —es cierto, con una orientación en lo fundamental analítica antes que sintética— a arar parte del lenguaje. Continúo entonces con su descripción de la organización interna de los conjuros o hechizos mágicos.

Onomatopeyas y el poder de las palabras mágicas

Malinowski percibió tres componentes fundamentales de los hechizos: 1) los esfuerzos fonéticos onomatopéyicos y los deseos; 2) el poder de las palabras mágicas; y 3) las alusiones mitológicas, las referencias a los antepasados y a los héroes de la cultura. Atiendo el primero:

> [...] están los esfuerzos fonéticos, las imitaciones de los sonidos naturales, como el silbido del viento, el rugido del trueno, el rumor del mar, las voces de ciertas alimañas. Tales sonidos sim-

bolizan otros tantos fenómenos y, de esta manera, se cree que los producen de modo mágico. O, de no ser éste el caso, los tales expresan ciertos estados emotivos asociados con el deseo que ha de colmarse y cuya consecución se lleva a cabo por medio de la magia [1985*a*: 80-81].

Una vez más la explicación psicologista, pero ahora aderezada con una idea decimonónica: el hombre primitivo onomatopéyico, imitador de la naturaleza, para controlarla según sus erradas creencias, para aliviar sus ansiedades de acuerdo a Malinowski. En palabras de los románticos no es tarea del arte imitar a la naturaleza, sino superarla; en el arte deben buscarse «el principio y la norma de los juicios sobre la belleza natural» (Schelling). La magia —como la alquimia y los sueños— fue considerada una forma artística por la densa presencia en ella de símbolos que crean tanto o más que la misma naturaleza. Malinowski adujo algo parecido: la magia produce cosas que la naturaleza no puede hacer ni producir. Reinterpreto esta afirmación en el párrafo siguiente. El segundo elemento de los conjuros mágicos parece no ofrecer novedad alguna si nos atenemos a lo que dice Malinowski en el mismo ensayo teórico de 1948 («Magia, ciencia y religión»):

> [...] es el uso de palabras que invocan, formulan u ordenan el deseado propósito [...] El brujo hace uso de palabras y frases que expresan la emoción bajo cuyo poder celebra su magia, y la acción que da expresión a esa emoción [1985*a*: 81].

Pero si regresamos a *Los argonautas* y al segundo volumen de *Coral Gardens* encontraremos el arado con que comenzó a labrar el lenguaje. Los trobriandeses, señaló (1973: 442), están convencidos «del poder misterioso e intrínseco de determinadas palabras; *palabras que se consideran poderosas en sí mismas*; que aparecieron en el principio de los tiempos y ejercen su influencia sin ningún intermediario». La idea es altamente sugerente. Que se considere el poder de las palabras en sí mismas, «sin ningún intermediario», es investir al lenguaje también de un poder por sí mismo. Más todavía: según la creencia nativa la magia nunca se ha concebido como creada o inventada alguna vez. «Se ha ido traspasando como una cosa que ha estado allí

siempre; se concibe como un ingrediente intrínseco de todo lo que vitalmente afecta al hombre. Las palabras, mediante las cuales el mago ejerce su poder sobre una cosa o un proceso, se tienen por contemporáneas de éstos.» También el lenguaje, que apareció en el «principio de los tiempos», se traspasa de generación en generación como una cosa que ha estado allí siempre, como un ingrediente intrínseco de todo lo que vitalmente nos afecta. Ningún hombre lo inventó, pero lo recrea y usa permanentemente; el lenguaje está fuera de nosotros y nos es dado como parte de una herencia cultural e histórica, y al mismo tiempo está en nosotros, se mueve con y por nosotros. Al lenguaje lo generamos como agentes activos, y dado que las palabras existen y son en un sentido agentes por sí mismas que establecen conexiones y relaciones entre los hombres, entre los hombres y el mundo, y son capaces de actuar sobre ellos, constituyen una de las representaciones más realistas con que ha contado el hombre del concepto de fuerza (Tambiah, 1985). Así como el cuerpo humano es el receptáculo de la magia y el canal de su flujo, así el lenguaje también tiene una ubicación fisiológica. Para los trobriandeses los conjuros mágicos residen en el vientre del hechicero, que también es la sede del alimento y la memoria. Cuando es preciso, y convocado por el ritual, se les hace subir a la laringe, sede de la inteligencia. De la laringe se les envía a la voz, que es el órgano principal de la mente del hombre, donde se materializan, para desarraigarse poderosa y fugazmente, en el lenguaje, que también es memoria, alimento, inteligencia y voz desarraigada en palabras.

En un par de pasajes de un artículo que publicara en 1923, «El problema del significado en las lenguas primitivas», Malinowski puntualizó esta intuición fecunda del lenguaje como fuerza creadora. Incluso en la *comunión fática* —ese acto de habla donde se donan palabras desprovistas de finalidad, acto de habla vacío, palabrería destinada al olvido— este acto elemental es creador de vínculos, creador de una trama de reciprocidades (como señala Mier, 1996: 98, a quien debo la atención a estos pasajes):

> [...] la comunión fática —escribió Malinowski [1964: 334-335]— es un tipo de habla en el cual los lazos de unión se crean por un mero intercambio de palabras [...] La situación en todos

esos casos se crea por el intercambio de palabras [...] Una vez más, el lenguaje nos aparece en esta función no como un instrumento de reflexión, sino como un modo de acción.

Y en efecto, la observación de Malinowski es sorprendente, como apunta Raymundo Mier (1996: 100, 102), «no sólo porque señala una inversión del orden de determinación en el acto ritual: *el acto mismo [de lenguaje] funda la situación*, define sus perfiles como objeto social. No es la situación la que define los alcances del lenguaje [...] es en el acto de lenguaje puro donde se inscribe la singularidad suscitada por el orden ritual, su potencia creadora».

Malinowski notó que los mismos trobriandeses establecen una distinción entre los usos lingüísticos de la vida cotidiana (*livala la biga*) y los de la magia (*megwa la biga*). Además, no les es ajeno lo que Austin llamó el carácter realizativo de los usos del lenguaje al que aludía arriba: «para el trobriandés la esencia de la magia descansa en el conjuro; pero éste debe ser pronunciado por un mago acreditado en una ceremonia apropiada [...] Se cree que una palabra tiene un significado mágico porque ella ha tenido un origen distinto, una historia y un lugar [como los realizativos] diferentes en el lenguaje» (1935: 223-224). A diferencia de las palabras que se usan en la vida cotidiana, caracterizadas por un alto nivel de inteligibilidad, algunas palabras mágicas son inusuales, extrañas, arcaicas, pero no ininteligibles del todo, son portadoras de un elevado coeficiente de misterio: «Los dos coeficientes, el de misterio y el de inteligibilidad, coexisten [...] En buena medida el misterio depende de formas artificiales: del uso de modos no gramaticales de ciertas raíces, de reduplicaciones y enlazamientos, de referencias mitológicas y alusiones topográficas concretas» (1935: 230). El poder de la magia parece residir, entonces, en las potencialidades intrínsecas a todo uso del lenguaje. En un señalamiento típicamente austiniano, Malinowski afirmó que «las palabras, en su sentido primario y esencial, hacen, actúan, producen y realizan; [además] todas las palabras sagradas tienen un efecto creativo» (1935: 52).[2] Tal vez sea una tarea inútil querer proponer crite-

2. Y nótese la semejanza con lo que sostiene Mauss: «sin ningún acto físico formal, simplemente con su voz, su aliento, el mago crea, aniquila, dirige, caza, hace de todo

rios de demarcación fijos, precisos y generales entre el lenguaje ordinario y el lenguaje sagrado, incluso se puede llegar a demostrar a los trobriandeses —con el corpus lingüístico transcrito por Malinowski— que su disyunción entre *livala la biga* y *megwa la biga* no se sostiene en todos los casos, pero ello no importa demasiado, pues de cualquier modo uno y otro despliegan una de las representaciones más realistas con que ha contado el hombre del concepto de fuerza.

Demos una vuelta a la tuerca para observar las cosas de un modo distinto. Si pensamos en los registros discursivos, en las estrategias lingüísticas y sociolingüísticas, en los contextos sociales, en los patrones de interacción verbal, en los usos lingüísticos y en las representaciones de esos usos, brevemente dicho, si pensamos en una pragmática del lenguaje podremos *indicar* la presencia de una suerte de lenguaje verbal ritual. Uno que, así dicho, no discrimina, por ahora, entre el religioso y el mágico; pero tampoco ignora la presencia de modos de comunicación no verbales: simplemente recalco que mi asunto aquí es el lenguaje verbal (y acaso los trobriandeses se refieran a una pragmática del lenguaje cuando distinguen entre el ordinario y el mágico). En antropología, desde Durkheim, se ha insistido que los rituales se despliegan en un espacio y tiempo no profanos —algunos los llaman sagrados, otros trascendentales. Del mismo modo pienso que no es descabellado denominar lenguaje ritual a la puesta en operación de ciertos usos lingüísticos en ese espacio y en ese tiempo singulares. Es una hipótesis que me parece fructífera, y que por comodidad la utilizaré con *algo* de convicción, aunque creo que si se llegara a demostrar su inutilidad la argumentación que sigue no se vería del todo mellada, es decir, no forma parte central de mi exposición.

[...] Los encantamientos se realizan en un lenguaje especial, que es el lenguaje de los dioses, de los espíritus, de la magia [...] En todas partes busca los arcaísmos, los términos raros e incomprensibles [...] Las fórmulas mágicas tienen que susurrarse o contarse en un tono, con un ritmo especial» (1971: 82).

Conjuros mágicos, proyectiles verbales, enunciados realizativos

El programa durkheimiano o simbolista instauró una dicotomía en antropología entre lo simbólico y lo instrumental; entre lo expresivo y lo práctico. Esta disyunción, aplicada a los comportamientos rituales, se tradujo en una premisa: en los rituales hay dos tipos distintivos de acción, el «hacer» y el «decir». En palabras de John Beattie, el primero es de carácter instrumental o práctico, y el segundo es expresivo o simbólico, y el significado último del ritual debe ser buscado en lo que dice, no en lo que hace, e incluso alude a la imaginación poética que él contiene (1966 y 1970). Luego, el decir o el lenguaje ritual es enfáticamente simbólico, expresivo, comunicativo y no instrumental. De acuerdo a esta dicotomía, el poder o la fuerza de las palabras mágicas en la que creen los trobriandeses, por ejemplo, es de naturaleza simbólica. Mejor, tiene que serlo porque de otro modo nos veríamos obligados a afirmar o que son idiotas (nos aparecen los fantasmas de Tylor, Frazer o del primer Lévy-Bruhl contra los cuales se erigió el programa simbolista) o bien que viven en otro mundo, con cosmovisiones que nuestro cientificismo es incapaz de comprender (y nos aparecería el fantasma del relativismo, con el que seríamos incapaces de decir que *eso* es una cosmovisión distinta a la nuestra). Pero imputar un carácter simbólico a los decires rituales no explica por qué los trobriandeses, literalmente, están convencidos del poder mágico de las palabras, es decir, no da cuenta del problema de las creencias literales asociadas a los rituales; problema y lección que he intentado rescatar del programa intelectualista como se recordará. Curiosamente son las intuiciones de Malinowski sobre el denominado lenguaje ritual las que apuntan a crear una opción distinta, en competencia o complementaria, estará por verse, con la simbolista.

Vuelvo una vez más con el filósofo del lenguaje oxoniano J.L. Austin, cuya noción de enunciados realizativos, apenas insinuada arriba, nos ofrece un horizonte iluminador para comprender las convenciones lingüísticas presentes en el lenguaje ritual. Para él algunos enunciados no reportan o describen algo, *hacen* cosas. Menciona un ejemplo: cuando se dice «Bautizo a este barco con el nombre de *Reina Isabel*» bajo las circunstan-

cias apropiadas no se está describiendo o reportando una acción, se está realizando la acción misma, en el ejemplo, se está bautizando al barco. En ciertas ocasiones y bajo ciertas condiciones, enunciar palabras es entonces realizar (*to perform*) un hecho: «emitir expresiones rituales obvias, en las circunstancias apropiadas, no es describir la acción que estamos haciendo, sino hacerla» (1970: 107). Así contraemos matrimonio, «performativamente», cuando ante el altar y el sacerdote o ante el escritorio y el juez de lo civil decimos «sí, acepto»: no estamos describiendo nuestra boda, nos estamos casando. «Las palabras, en su sentido primario y esencial —sostuvo Malinowski—, hacen, actúan, producen y realizan.» Al abundar en sus análisis de los realizativos, en oposición a los constatativos que sí describen estados de cosas, Austin propuso una teoría general de los actos de habla, en la que distinguió tres fuerzas o categorías:

1) Los actos locucionarios: los actos de decir algo con cierto sentido y referencia. Un ejemplo favorito en la literatura es el acto de decir «La puerta está cerrada» con referencia a una puerta particular;

2) los actos ilocucionarios: consisten en *hacer* algo en el acto de decir algo. Por ejemplo, al decir «Abre la puerta» estoy realizando algo, esto es, estoy dando una orden; y cuando digo «Te invito al cine» o «Te hablaré por teléfono» estoy haciendo una promesa; y

3) los actos perlocucionarios: se refieren a realizar algo por el acto de decir algo. En el ejemplo, «Abre la puerta», puedo lograr que efectivamente alguien la abra; o que alguien me insulte porque yo no sea nadie, en ese contexto, para estar dando órdenes (pero el beligerante sujeto comprendió que se trataba de una orden). Los perlocucionarios suelen tener un cálculo, pero eso no asegura por supuesto que el efecto logrado sea el previsto.

Conviene aquí hacerle caso a una recomendación de Austin que me será de utilidad cuando continúe con mi análisis del lenguaje ritual. El valor semántico del acto ilocucionario es el acto convencional que lo realiza, en el ejemplo, su valor semántico descansa en haber dado una orden, no en las consecuencias que pudieran resultar de su enunciación. Con otras pala-

bras, el significado de un realizativo —un decir que hace en la misma acción— no depende de la acción que pueda ocurrir como resultado de su fuerza perlocucionaria. El significado de «Abre la puerta» radica en ser un acto convencional mediante el cual se ha dado una orden, no una promesa; si alguien la cerró o no es otro asunto. Con esta idea Austin nos sugiere tomar una precaución, la de no confundir el *significado* de un ilocucionario con sus *consecuencias*, pero, insisto, en este significado se fusionan un decir con un hacer. Desde luego evitar la confusión no implica desdeñar la relación entre uno y las otras. Las consecuencias son relevantes a los cálculos e intenciones implicadas en los realizativos. En el ejemplo, el hablante que pronunció «Abre la puerta», y alguien la abrió, puede desear hacer sentir que él es capaz, en ese contexto, de dar órdenes; o bien que sea un acto de provocación o de ignorancia de las convenciones culturales, etc. En todo caso, los realizativos introducen los marcos culturales y sociales de referencia: los actos de habla mediante los cuales se bautiza un barco, se inaugura una carretera, se contrae matrimonio y se ordena cerrar la puerta requieren necesariamente de esos marcos más amplios de referencia.

El problema es esclarecer por qué los trobriandeses creen en el poder de las palabras mágicas y por extensión en la eficacia de los rituales en los que ellas son pronunciadas. Se han ofrecido varias respuestas. Una respuesta durkheimiana sostendría que, literalmente, no hay poder alguno en las palabras mágicas, pero sí fuerza simbólica, esto es, comunicativa: aquella que integra socialmente a los participantes en los rituales, aquella que renueva sus representaciones colectivas y que establece lazos de reciprocidad entre ellos, etc. Y acaso tenga razón: éstas pueden ser consecuencias de, y actos constitutivos propios a, la celebración misma de un ritual mágico. Pero esta respuesta durkheimiana es insuficiente porque sólo nos señala qué «dicen» los rituales, y el problema planteado es otro. En la mayor parte de su obra Malinowski defendió que ese poder y esa eficacia ritual radican en la eliminación de ansiedades psicológicas, puesto que los conjuros y celebraciones mágicas representan los deseos y la realización dramática de esos deseos, tal es la metáfora creativa de la magia: «Es esencia de la magia que por la afirmación de una condición que es deseada, aunque todavía no colmada, esta condición se realice. A esto se le puede deno-

minar la metáfora creativa de la magia» (1935: 70). Pero en sus mejores intuiciones señaló que los conjuros han de ser considerados en relación con las creencias y contextos sociológicos nativos (los marcos culturales y sociales de referencia) con el propósito de que consideremos, posteriormente, que los hechizos realizan cosas, que las fórmulas mágicas son realmente «proyectiles verbales». Y sugerentemente Malinowski sostuvo que el equivalente de los conjuros en las sociedades complejas, los «proyectiles verbales» de la modernidad, son los discursos políticos y los anuncios publicitarios: instancias de persuasión y, muchas veces, de mandato.

Para Tambiah, en su célebre «The Magical Power of Words», la creencia en el poder mágico de las palabras se deriva en realidad de los actos manuales asociados a su enunciación, que muestra el rico uso metafórico del lenguaje. Respecto a los conjuros acompañados de un rito de transferencia, ofreció la siguiente interpretación: implica un uso metafórico del lenguaje, mediante el cual un atributo (la ligereza) es transferido al recipiente (la canoa) a través de un símbolo material (los manojos de hierba) que es usado metonímicamente como transformador (1985: 43). Estos actos manuales inscriben a los conjuros en un ámbito impuesto de «realidad operacional» que de otro modo no tendrían. Al referirse a una celebración mágica trobriandesa, un conjuro de fertilidad asociado a un rito de contacto, Tambiah escribió que «la técnica gana en realismo al investir un procedimiento metafórico con un modo operacional y manipulador de acción práctica; ello une al concepto con la acción, a la palabra con el hecho» (1985: 43). Ante estas respuestas, ¿no insistiría un hechicero trobriandés que el poder de la magia reside literalmente, no simbólicamente, en las solas palabras, y no en su combinación con actos manuales, y que ellos no tienen ni más ni menos ansiedades que un habitante de un país industrializado ante la contaminación y los terremotos; y que la magia finalmente no es una forma de reestructurar su mente y sus emociones?

Cuando nuestro hipotético y replicante hechicero, en una circunstancia adecuada y en condiciones apropiadas —en un ritual—, dice sus conjuros ante, digamos, una sustancia líquida que posteriormente untará a la canoa, no está describiendo ni reportando algo, está haciendo algo. Pronuncia, por ejemplo,

entre otras, la palabra *napuwoye*: «imparto virtud mágica (de velocidad)» a la sustancia que tiene enfrente. Recuérdese que para los trobriandeses las palabras y conjuros están almacenadas en el vientre o estómago, sede del alimento y la memoria individual y colectiva, es decir, sede de la representación histórica de la comunidad y de la propia historia de vida. De ahí son enviadas a la laringe y a la voz, órgano central de la mente humana; voz que alcanza a la sustancia líquida. El significado del ilocucionario —con más precisión, un acto verbal exercitivo en términos de Austin— es haber realizado un acto convencional a través del cual al decir *napuwoye* se está haciendo algo, a saber, imponiendo o impartiendo una cualidad (velocidad) a una cosa. Hay desde luego una fuerza perlocucionaria en el acto, hay una fuerza dirigida al objeto, una eficacia operacional en las palabras. Se trata de enunciados sociolingüísticos que no tienen un carácter referencial, sino uno realizativo. Los participantes pueden reconocer la «felicidad» del acto por la autoridad del y conferida al hechicero; por el contexto ritual; por el marco cultural de referencia; en particular, el de las creencias que lo animan: esas palabras desarraigadas expresan la memoria colectiva; la capacidad e inteligencia del hombre para crear y no imitar a la naturaleza; la potencialidad de todo lenguaje para realizar cosas. Aunque el acto de habla esté dirigido a un actor no humano[3] realiza la misma función convencional que cualquier otro realizativo institucionalizado: no el de simbolizar, sino el de imponer, impartir, proclamar una cualidad. Cuando, en otro ejemplo, el mago con un conjuro («¡Resplandezcan, enciéndanse hacia la aldea! ¡Extiéndanse rápido, muévanse ligeras...!») exhorta a las plantas a crecer y expandirse por todo el campo, los trobriandeses explican que es suficiente que al «escuchar» estas órdenes las plantas crezcan y se extiendan (Malinowski, 1935, I: 114). Las palabras dichas crean ese efecto por

3. Michel Callon (1987) se ha propuesto mostrar cómo el estudio de la innovación tecnológica puede trasnformarse en una herramienta del análisis sociológico. Critica que las sociologías tradicionales excluyen de sus análisis a los elementos no humanos, pero que éstos —artefactos técnicos, por ejemplo— desempeñan un papel de primera importancia en las redes de relaciones socio-técnicas o en lo que él denomina *actor networks*. Del mismo modo, y por analogía, se podría sostener que los objetos animales y plantas no son meros elementos pasivos en los rituales, sino constitutivos de ellos. De ahí que sea necesario incluirlos como genuinos elementos de las heterogéneas redes de actores rituales.

el mero hecho de ser enunciadas en circunstancias adecuadas y por personas autorizadas; los trobriandeses están reconociendo la fuerza perlocucionaria del conjuro.

Atiéndase en la misma línea argumentativa, por ejemplo, al dogma de la Transustanciación. Mary Douglas ha sostenido que las doctrinas de la Encarnación y Resurrección son «suficientemente mágicas en sí mismas» (1978: 29). Me interesa más por su fuerza «mágica» la de la Transustanciación. Los proyectiles verbales pronunciados por un actor pertinente, que ha atravesado un rito de iniciación, no reportan ni describen algo, hacen algo: imponen o imparten una cualidad a dos actores no humanos —el pan y el vino— que no tenían antes de la ceremonia. Su transformación en cuerpo y sangre de Cristo obedece a la ejecución «afortunada» del acto realizativo, es decir, uno que se ajustó a las convenciones lingüísticas, a las religiosas, en fin, al marco cultural de referencia, a las condiciones y circunstancias adecuadas.

Si se enfatizan demasiado los efectos o consecuencias terapéuticas, físicas, expresivas, comunicativas o simbólicas que producen los conjuros o los realizativos en la audiencia, se estará incurriendo en el error contra el cual nos previno Austin: igualar el significado de los actos de habla con sus consecuencias. En tal incorrección sucumbió Malinowski cuando en «El problema del significado en las lenguas primitivas» (1964: 342) escribió que «el significado de las palabras es el efecto que provocan en las mentes y cuerpos del hombre», y no en cambio en sus usos convencionales. Son estos usos convencionales, de hecho, los que determinan el rango posible de consecuencias explícitas e implícitas, «afortunadas» o «desafortunadas» y no a la inversa. La perspectiva realizativa, austiniana, que estoy defendiendo dirige su atención a la estructura verbal interna del lenguaje ritual y a los marcos culturales y sociales de referencia —es ahí donde está el *locus* de su significado y su propósito. Bajo esta concepción no es necesario consignar los conjuros al campo de lo simbólico o expresivo, según lo entiende la tradición simbolista durkheimiana: en tanto realizativos, al decir algo los hechizos hacen cosas. De aquí no me es dable inferir, so pena de incurrir en un vértigo simplificador, la ausencia de otras acciones simbólicas y de algunos usos metafóricos del lenguaje en los rituales mágicos. Un último comentario en torno a

esta discusión. Los realizativos son básicos para el lenguaje ritual, pero evidentemente no les son exclusivos: la vida ordinaria, profana, no ritual, está saturado de ellos.[4] Ruth Finnegan, por ejemplo, ha demostrado su enorme valor para formalizar actos contractuales, cuasijurídicos, en una sociedad sin escritura como la de los limba de Sierra Leona (1969: 542, 551):

> Los limba atribuyen el estatuto de exitoso a estos enunciados cuasi-legales en la medida en que no sólo realizan un compromiso o transacción específico en una ocasión particular, sino también porque constituyen un acto —y no una mera descripción— que formalmente reconoce una dilatada y permanente relación social. Enunciarlos es, para los limba, celebrar ante todo un compromiso o promesa [...] Al analizar estos enunciados es necesario considerar no sólo sus formas lingüísticas aisladas, sino también el contexto en el que se dicen, los procedimientos localmente aceptados, y las relaciones y toda la situación social involucrada.

He sugerido, y he intentado justificar, la hipótesis de que la creencia en el poder de las palabras mágicas descansa en realidad en la fuerza realizativa de ciertos actos de habla, y que no es exclusiva del lenguaje ritual —si bien es ahí donde se magnifica—, sino una capacidad propia del uso convencional del lenguaje. Pero vuelvo sobre mis pasos.

Flores verbales y el simbolismo sonoro del lenguaje

Me he servido del análisis y clasificación de la organización interna de los hechizos propuestos por Malinowski para desarrollar algunas de sus fructíferas intuiciones que se pueden obtener de sus obras más significativas. El primer componente, recuerdo, se refería a los esfuerzos fonéticos onomatopéyicos. El segundo aludía al poder de las palabras mágicas; aquí me he detenido con largueza, pero me propuse cumplir con una de mis promesas: mostrar que Malinowski comenzó a arar parte del lenguaje, e insisto, de un modo analítico antes que sintético. Sobre el asunto del poder de las palabras mágicas aún me que-

4. En nuestra circunstancia revísese el ejemplar de María Teresa Sierra, 1992.

da tinta. Por eso, antes de pasar al tercer y último elemento, el de las alusiones mitológicas, creo que es necesario dejar aclarada una duda que puede surgir de la combinación de los dos primeros componentes: el de las características fonéticas de los decires mágicos y el de las palabras o enunciados realizativos de acuerdo a la exposición precedente.

Una exigencia de los enunciados realizativos es que sean mínimamente inteligibles, pues por definición su valor semántico presupone la inteligibilidad. Existen decires mágicos con una fuerza realizativa, como la palabra «Abracadabra», que en nuestro contexto tiene un significado convencional compartido. Sin embargo, no todos los decires mágicos son como «Abracadabra». Hay conjuros, o parte de conjuros, que no son proyectiles verbales, sino proyectiles sonoros; la voz se retuerce en combinaciones y juegos acústicos: rimas, aliteraciones, ritmos. Es el ejercicio lúdico de la magia en particular, y del lenguaje en general; mejor, es una capacidad propia del lenguaje, universal: la de su operación poética. En lo que toca a sus características fonéticas, notó Malinowski,

> [...] las palabras [mágicas] suelen usarse de forma bastante diferente a como se usan en el lenguaje habitual; y que muestran notables cambios en forma y sonido. Tales peculiaridades fonéticas son más manifiestas en las palabras principales, es decir, en las palabras claves e iniciales. A veces se cortan, más frecuentemente se les agregan adiciones, como afijos simétricos o antitéticos; *o se les añaden elementos formativos en pro del sonido. Mediante estos medios se consiguen efectos de ritmo, aliteración y rima, muchas veces acentuados mediante inflexiones del recitante. Encontramos juegos de palabras hechos con parejas simétricas de sonidos* [1973: 442-443, subrayado mío].

¿Es arbitraria esta asociación entre poder, magia, poesía, juegos sonoros de palabras y ritmo? No me lo parece, hay lazos que los mantienen unidos. Octavio Paz, el poeta, escribió en su magistral libro, *El arco y la lira*, que «nadie puede substraerse a la creencia en el poder mágico de las palabras. El lenguaje, como el universo, es un mundo de llamadas y respuestas; flujo y reflujo, unión y separación, inspiración y espiración. Unas palabras se atraen, otras se repelen y todas se corresponden [...] y estas reuniones y separaciones no son hijas del puro azar: un

orden rige las afinidades y repulsiones. En el fondo de todo fenómeno verbal hay un ritmo». Un ritmo que trabaja como un imán de palabras con una vocación sonora: una evocación de imágenes. No es de extrañar que otro magnífico artesano del lenguaje, don Alfonso Reyes («el mayor prosista en lengua española», según Borges), haya establecido relaciones entre los juegos sonoros del lenguaje, el misterio y la magia. En uno de los ensayos que componen *La experiencia literaria* destaca una fantasía del lenguaje: las jitanjáforas. «¡La verdad es que en el taller del cerebro se amontonan tantas virutas! De tiempo en tiempo salen a escobazos por la puerta de las palabras; pedacería de frases que no parecen de este mundo, o meros impulsos rítmicos, necesidad de oír ciertos ruidos y pausas, anatomía interna del poema [y del hechizo] [...] Somos generales de un profundo ejército de sombras. No hay que disimularlo más. En este suelo movedizo brota, como flor verbal, la jitanjáfora».[5] Evidentemente existen notables diferencias entre los conjuros mágicos y las jitanjáforas. Señalo apenas una: aquéllos están sujetos a continuos procesos de evaluación y/o ajuste de su relevancia cultural e institucional por parte de los nativos. Si bien las jitanjáforas también pueden ser evaluadas en términos de «felices» o «infelices», su relevancia es estrictamente sonora y evocativa. Si propongo esta asociación es porque la fuerza de los unos y las otras, pero sobre todo de los conjuros, se apoya también en que aran lúdicamente el lenguaje.

La jitanjáfora tiene un valor acústico, el del encantamiento, y una fuerza misteriosa: Borges le confió a Reyes que en estas virutas sonoras hay algo de maldición bíblica o de amenaza antigua. Cuando Alicia, personaje mágico de Lewis Carroll, escuchó una de estas flores verbales exclamó: «Me parece muy bello, pero más bien difícil de entender. Sin embargo, me llena la cabeza de ideas, aunque no sé precisamente de qué ideas se trata». Gerard Manley Hopkins y Edward Sapir, poetas ambos, lingüistas también, compartieron ese entendimiento mágico —esto es, un poder espontáneamente ligado con un «gusto salvaje por el *mero sonido* de las palabras»— del «paisaje interior»

5. Un ejemplo de jitanjáfora es ella misma; otro ejemplo: «Garibaldi chupaesponjas / cara de perro de presa / es más feo que Tarquino / de los pies a la cabeza / Piripatúliqui patúliqui patúliqui / sacalapántica patúliqui mulática...».

de la creación poética. Esta seducción que de continuo ejerce en nosotros la fuerza sonora del lenguaje —la fuerza sonora de los conjuros mágicos— no sólo evoca imágenes y suscita ideas indescriptibles que se nos agolpan en la mente como a Alicia. Parece haber algo más: ¿no podemos entender esta docilidad a los proyectiles acústicos y al ritmo del lenguaje como la expresión de un rasgo humano común más profundo? Veámoslo.

Roman Jakobson y Linda R. Waugh nos ofrecen unas hipótesis al respecto en torno a lo que llaman «el encanto de los sonidos del habla» (1987: 172-222). En particular se refieren al simbolismo sonoro, que designa una asociación natural entre sonido y significado. Recuerdan, por ejemplo, los trabajos del fonetista francés Maurice Grammont, quien se ocupó del valor evocador de las vocales: algunas vocales, sostuvo, son especialmente capaces de expresar «fineza, ligereza, blandura, suavidad y las ideas correlacionadas». Para Edward Sapir, algunas vocales y algunas consonantes «suenan más grandes que otras». Benjamin Lee Whorf encontró que ciertas series de vocales y consonantes están asociadas a experiencias de brillante, frío, filoso, duro, alto, ligero, rápido, agudo y estrecho, y otras series opuestas a experiencias de oscuro, cálido, flexible, blando, romo, bajo, pesado, lento, grave y ancho. En lo que toca a este tema, escribieron Jakobson y Waugh, «nos enfrentamos a dos problemas urgentes y de gran responsabilidad: una tipología simbólica sonora de las lenguas, y los universales simbólicos sonoros que se derivan de tal tipología» (1987: 181). Igualmente sugerentes han sido los hallazgos, uno, de Margaret Langdon entre los cócopa, donde a cada animal sagrado se le asocia con su propia consonante favorita; dos, los de Sapir entre los nutka, donde el habla implica, mediante juegos consonánticos, alguna característica física de la persona a quien se dirige o de quien se habla; tres, los de Joseph Vendryes sobre tabúes verbales: prohibiciones por motivos religiosos de ciertos sustantivos, o los de V.G. Bogoraz entre los chukchi, donde «las niñas se sonrojaban y rehusaban leer palabras que incluyeran el sonido *r*», porque «el uso de [esa] pronunciación masculina se consideraba indecente para las mujeres»; cuatro, las semejanzas sonoras en lenguas diferentes de los pronunciamientos glosolálicos y extáticos; cinco, los de la «lengua poética», tipo de actividad verbal omnipresente, caracterizada por la mayor o menor autodeter-

minación de los sonidos y ritmos del habla; y, seis, los del arte verbal infantil, donde «los niños disfrutan jugando por el sonido por sí mismo...». Que estas asociaciones entre sonidos y significados sean de carácter universal aún está por probarse, pero las hipótesis transcritas apuntan a problemas de investigación poco explorados en antropología para el caso más singular de la fuerza sonora de los conjuros mágicos o de esas flores verbales, las jitanjáforas, que solemos escuchar en los rituales. Análisis más minuciosos de los conjuros y del lenguaje ritual en general ya no pueden desconsiderar su dimensión sonora, acaso en ella repose igualmente parte del poder mágico de las palabras. Y sospecho que Malinowski no estuvo muy lejos de percatarse de esta dimensión de los hechizos trobriandeses: me pregunto si no fue otra forma de arar el lenguaje.

Héroes culturales y alusiones mitológicas

Finalmente, ¿se refieren a algo los conjuros mágicos? Si la respuesta fuera afirmativa, ¿a qué universos discursivos, a qué ámbitos de acción nos remiten? ¿Cuál es pues ese tercer elemento que organiza los hechizos y cuya explicitación se ha ido posponiendo morosamente?

> Hay un elemento —afirma Malinowski [1985*a*: 81]— que estando presente en el hechizo no tiene su correspondiente en el [rito]. Me refiero a las alusiones mitológicas, a las referencias a los antepasados y a los héroes de la cultura de los que se ha heredado ese saber.

Ya tuve oportunidad arriba de destacar que, entre los trobriandeses, el lugar «natural» donde se almacenan los conjuros es el estómago, sede también del alimento y la memoria. Según los nativos la magia recurre al pasado —saberes heredados e intervenciones de los antepasados— para influir positivamente en el desempeño de las actividades prácticas que aún no se realizan. Los hechizos son un depósito de la memoria colectiva que se potencia en el presente y que posibilita el futuro en cierta anhelada dirección. Como Durkheim y muchos más, Malinowski aceptó que los rituales establecen una conexión

básica con los antecesores, con sus obras, y con lo que ellos heredaron a su vez de sus antecesores: recordar a los muertos dota de poder y fuerza a los vivos, quien los olvida arriesga su salud y queda a merced de celosos espíritus ancestrales. Presencia tangible de la ausencia, pasado que mira un futuro incierto desde el horizonte presente, los hechizos también son una experiencia *del* tiempo, como tal lo organizan. Pero Malinowski indica una referencia más: los conjuros nos remiten a un universo discursivo caro a la antropología y a las sociedades humanas, el de los mitos. Qué entienda Malinowski por «mito» nos dará pistas para examinar la relación que instituye entre los mitos y los rituales, entre la magia y la religión. Y una vez más, como se verá —como se ha visto—, no encontraremos sino modelos de argumentación que se complacen en series de oposiciones para esclarecer esos fenómenos que se han denominado rituales, donde los antropólogos solemos colocar un anuncio con una flecha apuntando al espacio ritual que dice «¡Atención! No te distraigas que algo importante ocurre aquí. Búscale bien y en tu redecilla quedará atrapada esa condensada *weltanschauung* que te desvelaba».

Pocos, muy pocos comentarios merecieron los mitos en la obra de Durkheim; para los intelectualistas, en cambio, aquéllos constituían una teoría del mundo: formaban parte del corazón mismo del sistema primitivo de creencias. Según Malinowski, otra de las razones por la que los conjuros son el elemento más importante de las ceremonias mágicas es porque en tanto palabras nos conducen a los mitos, a los cuentos sagrados de una tribu: «El mito no es únicamente una narración que se cuente, sino una realidad que se vive [...] es una realidad viva que *se cree* aconteció una vez en los tiempos más remotos y que desde entonces ha venido influyendo en el mundo y los destinos humanos» (1985*b*: 113). No obstante, el antiliteralismo de Malinowski lo habría de empujar a buscar el significado *real* de los mitos, sentido que el antropólogo está capacitado para desentrañar. A diferencia del programa simbolista de corte durkheimiano, que ante las creencias y acciones aparentemente irracionales nos remite a una dimensión simbólica que les subyace, Malinowski afirmó, primero, que el mito no es de naturaleza simbólica; segundo, contra los intelectualistas y contra lo que dicen los nativos de sus propias creencias, no entendió al mito

como una teoría del funcionamiento del mundo «que ha venido influyendo los destinos humanos», sino que es...

> [...] una resurrección, en el relato, de lo que fue una realidad primordial que se narra para satisfacer profundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales, reivindicaciones e incluso requerimientos prácticos. El mito cumple, en la cultura primitiva, una indispensable función: expresa, da bríos y codifica el credo, salvaguarda y refuerza la moralidad, responde de la eficacia ritual y contiene reglas prácticas para la guía del hombre [...] [es] una pragmática carta de validez de la fe primitiva y de la sabiduría moral [1985*b*: 114].
>
> El mito entra en escena cuando el ritual, la ceremonia, o una regla social o moral, demandan justificante, garantía de antigüedad, realidad y santidad [1985*b*: 121].

Al afirmar que el mito justifica al ritual y responde de su eficacia, Malinowski está aceptando que la comprensión de los rituales exige la elucidación de los mitos que les dan sentido y de los cuales aquéllos son una representación. Hay aquí un evidente parentesco con Robertson-Smith, quien sostuvo que no había rituales sin mitos, y de nueva cuenta una radical oposición entre acciones y creencias, entre decires y haceres; oposición que los rituales resuelven. Véase si no en esta contundente afirmación del autor de *Los Argonautas*:

> No existe magia importante, ni ceremonia ni ritual alguno que no comporte un credo, y tal credo está urdido en forma de narración. La unión es muy íntima, puesto que el mito no sólo está considerado como un comentario de información adicional, sino que es una garantía, una carta de validez y, con frecuencia, incluso una guía práctica para las actividades con las que está relacionado [...] *el mito es la causa real que ha originado la norma moral, el agrupamiento social, el ritual o la costumbre* [...] proporciona al hombre el motivo del ritual y de las acciones morales, junto con indicaciones de cómo celebrarlas [1985*b*: 122-123].

Vuelta a la historia de bronce del ritual. Los rituales entonces no sólo buscan reducir ansiedades, dramatizar las emociones y representar la satisfacción de los deseos, igualmente salvaguardan y refuerzan la moralidad colectiva. Con otras palabras, en tanto dependientes de los mitos, los rituales fortalecen

los enflaquecidos y aterrados espíritus individuales y permiten la sobrevivencia y reproducción de las culturas primitivas que los practican, a pesar e incluso en contra de lo que ellos creen y del sentido que otorgan a sus mitos y rituales. Una vez más esa tensión que le es propia al modelo criptológico de interpretación del ritual: la moralidad colectiva tiene poco o nada que ver con la responsabilidad moral que cada individuo pueda atribuir a sus acciones o a las acciones de los demás. Para cierta clase de imputación de responsabilidad de una acción a otro —digamos, las de carácter ritual: «él me embrujó, por eso estoy enfermo»— no hay más que afirmar que esa imputación está fundada en una teoría del mundo equivocada, pero en esa cultura cuando alguien está enfermo es menester, por convención, acusar a otro de haberlo embrujado, con ello se apaciguan las propias ansiedades, se fortalece la tradición y se salvaguarda la moralidad colectiva. Estas últimas son consecuencias positivas para quienes acaten los mandatos de la tradición, una tradición que a través de los mitos indica cómo celebrar los rituales, pero que oculta a las miradas e intelectos de los actores involucrados el significado *real* que ella impone a esas ceremonias, ignorancia pese a la cual paradójicamente los actores una y otra vez celebran rituales, se narran sus mitos y se acusan entre sí de cometer brujería. Respecto a la moralidad de sus acciones la única pregunta que cabe plantearse es si actuaron o no en conformidad con la tradición; y las etnografías clásicas, congruentes con el modelo criptológico, nos han mostrado individuos que sólo obedecen ciegamente la costumbre.

Luego, en la obra de Malinowski la eficacia ritual se explica mediante dos argumentos que correlacionan e integran a su vez dos fuerzas. Las ceremonias mágicas son eficaces porque representan la satisfacción de los deseos, alivian las tensiones emocionales y reducen así las ansiedades, todo lo cual permite que los nativos se dediquen a sus actividades prácticas con confianza, con alguna certeza de que éstas no tienen por qué fracasar. Son eficaces además porque el elemento central que las constituye, los conjuros, tienen un poder legado por la tradición, un poder que radica en la memoria colectiva, un poder colocado ahí por *la palabra* por excelencia, el mito, que «expresa, da bríos y codifica el credo, salvaguarda y refuerza la moralidad [colectiva]; una realidad primordial que se narra para satisfacer pro-

fundas necesidades religiosas, anhelos morales, sumisiones sociales...». De este modo, la eficacia ritual se hace evidente al suscitar, al integrar y al generar dos fuerzas magníficas: la psicológica y la social. Aunque el origen de esa fuerza no lo saben, no lo pueden saber los nativos, simplemente la viven o la experimentan.

La propuesta de Malinowski es todavía más radical: no sólo la magia está estrictamente basada en la tradición mitológica, también la religión; ambas surgen y funcionan en momentos de carácter emotivo, una y otra presentan soluciones ante esas situaciones y atolladeros; ambas están rodeadas por tabúes y ceremonias que diferencian sus actos de los ejercitados en el mundo de lo profano (1985*a*: 98). Ambas fortalecen, en fin, el espíritu medroso del hombre y vitalizan —reproduciéndola igual a sí misma— la sociedad de la cual él es un miembro más, uno que puede pasar por alto la responsabilidad de sus acciones. ¿Qué es lo que distingue entonces, se pregunta nuestro autor, la religión de la magia? Ambas pertenecen al dominio de lo sacro, pero la magia...

> [...] [es] un arte práctico compuesto de actos que son, tan sólo, medios para un fin definido que se espera para más tarde; la religión viene a ser un corpus de actos autocontenidos que ya son, por sí mismos, el cumplimiento de su finalidad [1985*a*: 99].

Esta cita es rica en provocaciones. En ella Malinowski define a la magia de acuerdo a las creencias literales de los nativos que él mismo desdeñó («actos que son medios para un fin definido que se espera más tarde»), y que, sin embargo, utiliza para distinguirla de la religión. Hay más: lo que dice de la religión se puede aplicar a la magia, pues al representar la satisfacción de los deseos y al salvaguardar la moralidad colectiva, los rituales mágicos vienen a ser «un corpus de actos autocontenidos que ya son, por sí mismos, el cumplimiento de su finalidad». En realidad quien desea salvaguardar la dicotomía en abstracto entre lo instrumental (magia) y lo expresivo (religión) es Malinowski, pero al operar estas categorías en comportamientos rituales la diferencia queda nulificada. Los rituales de iniciación, de naturaleza religiosa, son «una expresión ritual y dramática del poder y valor supremos de la tradición en las sociedades primitivas;

también valen para imprimir tal poder y valor en la mente de cada generación y, al mismo tiempo, son un medio, en modo extremo eficiente, de transmitir el poder tribal, de asegurar la continuidad a la tradición y de mantener la cohesión en la tribu» (1985*a*: 37). Incurre aquí Malinowski en una contradicción, pues contra lo que había dicho (1985*a*: 97-98) reconoce la dimensión cognitiva, y no únicamente emocional, de los rituales; pero además, por lo que he expuesto, lo que señala de las ceremonias de iniciación se puede afirmar sin asomo de duda de los conjuros y rituales mágicos. Y si se empeña en conservar la distinción entre lo instrumental y lo expresivo, al menos los ritos religiosos de iniciación poseen una función instrumental. Pongo otro ejemplo para fortalecer mi crítica. De acuerdo al antropólogo polaco los rituales funerarios señalan la verdadera fuente de la que la religión ha tenido que brotar, en ese sentido son paradigmáticos. Sin embargo, al igual que los mágicos representan un deseo: «las ceremonias y los ritos que siguen inmediatamente a la muerte de un individuo son la expresión del deseo de la inmortalidad» (1962: 316). Malinowski ofrece otro argumento para salvar la diferencia: ésta se encuentra en la naturaleza de los mitos que explican y justifican unos y otros rituales. La mitología de la magia se limita a alardear de sus éxitos originales, la mitología religiosa se convierte en cosmogonía —con su panteón de dioses, espíritus y poderes benévolos— y abre a la vista una vida futura (véase Nadel, 1974: 214). Supongamos, en el mejor de los casos, que es correcta la distinción entre rituales mágicos y religiosos en términos de sus correspondientes mitologías. Incluso reconociéndolo, la salida es insuficiente porque exige demasiado: exige que a *todo* ritual —mágico o religioso— corresponde uno o varios mitos que lo expliquen y justifiquen. En *El proceso ritual* (1988), por ejemplo, Victor Turner alega en contra de este supuesto para el caso de los ndembu por lo menos. Además Malinowski exige que al representar, escenificar o dramatizar los mitos, los rituales conserven la distinción original, es decir, que se guarden de hacer fusiones, combinaciones o mezclas de mitos de diversos orígenes.

Concluyo. No estoy negando la posibilidad de establecer criterios de demarcación entre magia y religión. Es más, creo que para ciertos propósitos ellos son necesarios. Lo que intento defender es que esta distinción —clara y distinta en un nivel dis-

cursivo, y cuanto más abstracto más protegido aunque menos útil— sufre modificaciones y se diluye, cuando no se socava como en el caso de los intelectualistas, de Durkheim y de Malinowski, al entrar en operación en el ámbito del ritual (véase Goody, 1966 y 1977). Que esto sea así, creo, tiene que ver con la misma arquitectura teórica con que se ha erigido, adornado y privilegiado a esta categoría: forma en la que se integran, convergen y resuelven dicotomías u oposiciones —la concepción *Aleph* del ritual. Idea que, ansioso y sin recurso a la magia, ya he adelantado desde los primeros párrafos de este trabajo.

[illegible]

[illegible]

II

HORIZONTES RITUALES, RITUALES AMBIGUOS

4

LOS RITUALES COMO MÁSCARAS. ANÁLISIS SITUACIONALES, HORIZONTES RITUALES

La inauguración de un puente

Despertó con los músculos de su cuerpo contraídos, como vapuleados por la noche y los sueños ignotos. Mientras se daba un automático masaje en las piernas, sentado al borde de la cama, recordó aquellas frases de Marcel Proust: «Cuando un hombre está durmiendo tiene en torno, como un aro, el hilo de las horas, el orden de los años y de los mundos. Al despertarse los consulta instintivamente, y, en un segundo, lee el lugar de la tierra en que se halla, el tiempo que ha transcurrido hasta su despertar; pero estas ordenaciones pueden confundirse y quebrarse». Amanecía y ya había demasiada luz; el griterío de niños se había vuelto a inaugurar con el alba, aunque tenía resonancia de otros sueños olvidados. Y sí, un orden estaba, a propósito, quebrantado; a otros órdenes se opondría en el futuro. Nacido en la cosmopolita Johannesburgo había viajado para estudiar a Oxford, donde presentó su disertación doctoral en 1934 sobre el reino de lo sobrenatural entre los bantú. Pero ese 7 de enero de 1938 no se encontraba en la mullida cama del hogar familiar, sino en Zululandia, adormilado y adolorido, soportando el calor con dificultad. Era un hombre blanco en tierra de negros apartados y segregados. Vivía en casa de uno de

ellos, en la de Matolana Ndwandwe, representante de un jefe zulú, a 25 kilómetros del pueblo de Nongoma, cabeza del distrito en el que vivían familias blancas que no entendían esa inclinación de Max Gluckman por estar ahí, entre negros.

Al terminar de vestirse, escuchó que Richard Ntombela, su sirviente, estaba llegando. Como cuadra a un converso al cristianismo, Richard llegó vestido con ropas europeas; sus tres hermanos, paganos todos ellos, aprendían a tolerar sus nuevas creencias: en los últimos años el número de conversos se incrementaba aceleradamente. Cuando se preparaba, en compañía de Richard y de su anfitrión Matolana, para salir hacia Nongoma en carro, llegó un policía zulú con un hombre negro esposado de las manos. Miembro de una rama colateral de la familia real zulú, el policía recibió los saludos que se deben a un príncipe. Mientras sostenía con una mano su bicicleta, el policía les describió cómo había arrestado al prisionero, acusado de robar ovejas, en colaboración de uno de los policías privados de Matolana. Este último reconvino al ladrón: él no aceptará bribones en su distrito; acto seguido, dirigiéndose al príncipe-policía, se quejó del mismo modo como lo había hecho la noche anterior con su huésped, el antropólogo blanco. «El gobierno espera mucho de nuestra policía, pero ni les paga nada por su trabajo ni compensa a los familiares en caso de que haya algún muerto». Matolana estaba molesto, tampoco él percibía ningún salario a pesar de administrar la ley del gobierno en ese distrito, una ley que por lo demás ni siquiera era la de su pueblo. Estaba pensando muy seriamente volver a su antiguo trabajo en las minas, donde ganaría 10 libras al mes como capataz. Max Gluckman apuró la conversación porque temía llegar tarde a la inauguración de un puente en el vecino distrito de Mahlabatini.

En el camino de terracería el carro hizo alto para dar aventón a un anciano negro que se dirigía, como ellos, a Nongoma. Era la cabeza de una pequeña secta cristiana cuya congregación no tenía reconocimiento por parte del gobierno. Paganos y miembros de otras sectas se referían a esta congregación como la de los sionistas, una iglesia nativa separatista que era despreciada por aquéllos. Al llegar al único hotel de Nongoma, mientras los tres zulúes se metieron a la cocina para desayunar, Max Gluckman fue a tomarse la ducha que desde su despertar estaba anhelando. Al terminar se sentó en una mesa del restaurante

en compañía del encargado de la oficina de veterinaria de la región, L.W. Rossiter, quien también asistiría a la inauguración del puente. Ese 7 de enero era un día esperado: el significado de la inauguración no era menor. Se trataba del primer puente construido en Zululandia por el Departamento de Asuntos Nativos bajo el nuevo esquema de la política de desarrollo de las zonas nativas. Dos propósitos satisfacía el puente: permitir una mejor comunicación entre el magistrado del distrito de Mahlabatini con el resto de su territorio, que quedaba aislado en épocas de lluvias; y dar acceso a las mujeres zulúes al hospital de gineco-obstetricia de Ceza, tan reconocido que muchas mujeres recorrían hasta 130 kilómetros para ser atendidas ahí.

De Nongoma partieron al río Negro Umfolosi donde un buen número de zulúes —unos vestidos a la usanza tradicional y otros con ropas europeas— se encontraban repartidos a ambos lados del río, mientras que los europeos, bien trajeados, se protegían del sol en un refugio hecho para la ocasión. Entre los europeos se encontraban el equipo de doctores y enfermeras del hospital de Ceza, un subastador de ganado, misioneros, ingenieros, magistrados locales y un representante del Departamento de Caminos Provinciales de Natal, muchos de ellos iban acompañados de sus esposas: estas ocasiones permitían que la magra pero poderosa población blanca se distrajera un poco. Entre los zulúes se encontraban jefes locales, los hombres que habían participado en la construcción del puente, policías, empleados nativos de las oficinas gubernamentales y zulúes que vivían en el distrito de Mahlabatini. En total 24 europeos y alrededor de 400 nativos.

En cada uno de los extremos del puente se habían colocado arcos hechos de ramas, y en el extremo sur, custodiado por un guerrero zulú, un listón que sería cortado por el Comisionado de Asuntos Nativos, el Sr. H.C. Lugg. Matolana, en cuya casa vivía Gluckman, fue saludado por los europeos con el respeto debido a un importante consejero del Regente zulú, quien al llegar también recibió el saludo real y se unió a su gente. El siguiente en presentarse fue el Comisionado. Le dio la bienvenida a Matolana y le preguntó por su estado de salud: Matolana padecía de gota. Mientras tanto los zulúes que habían construido el puente se reunieron en el extremo norte del puente, y en orden marcharon por éste hasta donde se encontraba el listón.

Se cuadraron ante el Comisionado con el saludo real zulú, *bayete*, y dieron la bienvenida al Regente. Estos últimos devolvieron el saludo alzando el brazo derecho. Los zulúes comenzaron a cantar el *ihubo*, la canción del clan butelezi, pero inmediatamente fueron silenciados por el Regente: la ceremonia de inauguración del puente estaba a punto de iniciar.

El pastor de la misión sueca en Ceza abrió la ceremonia con un himno religioso cantado en inglés. Todos los zulúes, incluidos los paganos, se quitaron sus sombreros. Posteriormente, el juez de Mahlabatini, Sr. Phipson, fue el primero en hablar, en inglés, con traducción simultánea al zulú realizada por Mkhize, su ayudante nativo. Agradeció a los zulúes por su asistencia a la inauguración; felicitó a los ingenieros blancos y a los trabajadores negros por su participación conjunta; y señaló las ventajas del puente para los habitantes del distrito. Le siguió el Comisionado quien conocía bien las costumbres y la lengua zulú. Primero habló en inglés dirigiéndose a los europeos y después en zulú a los nativos. Destacó que el puente era apenas uno de los ejemplos del interés del gobierno por promover el desarrollo de las reservas tribales zulúes. El último discurso estuvo a cargo del Regente Mshiyeni, en zulú, traducido al inglés oración por oración por el mismo Mkhize. El Regente agradeció al gobierno las labores que está haciendo en favor de Zululandia, y solicitó la construcción de otros puentes. Finalmente anunció que el gobierno había donado una res a los zulúes presentes, y que el Comisionado había permitido —de acuerdo a la costumbre zulú— que derramaran la bilis del animal al pie del puente para la buena suerte y para la protección de los niños cuando lo cruzaran. Un sonoro aplauso provino de los grupos zulúes. El Comisionado se metió a su carro y seguido de guerreros zulúes que entonaban el *ihubo* y de otros carros cruzó el puente: el listón se había roto. El Regente animó a su gente y todos escucharon los ¡hurras! Los carros dieron la vuelta y regresaron por el puente. Estaban cruzando el puente cuando un ayudante europeo del juez les pidió que se detuvieran. Preparó su cámara fotográfica y apretó el obturador: esa imagen quedó congelada. En ese momento, cuando resonó el clic, Max Gluckman recordó aquella otra frase del cuentista italiano: «él también —se dijo a sí mismo— era uno de los que persiguen la vida que huye, un cazador de lo inasible, como los fotógrafos de instantáneas».

Era mediodía y el calor se volvía insoportable. Los europeos se metieron al refugio donde tomaron té y pastelillos. En el otro extremo del puente, los zulú se reunían. Le entregaron al Regente tres reses más. En medio de una intensa excitación, Max Gluckman, único blanco que lo atestiguó, vio cómo los cuatro animales fueron sacrificados. El Regente ordenó a Matolana que eligiera a varios hombres para que despellejaran a los animales, cortaran su carne y la distribuyeran entre los asistentes. El Regente se hizo a un lado, donde se reunió con su gente para beber cerveza zulú. Mandó que le enviaran cuatro jarros con cerveza al Comisionado al otro extremo del puente. Éste hizo a un lado su tacita con té y bebió de la cerveza; se quedó con el jarro de acuerdo con las reglas de etiqueta zulú. Habiendo cumplido con el formalismo, el Comisionado y la mayoría de los europeos se retiraron, mientras que los nativos se aglutinaban en tres grupos. El Regente y sus seguidores tomaban cerveza; otro grupo, bajo la supervisión de Matolana, descuartizaba a los animales entre gritos, aplausos y cháchara; y el tercer grupo, de conversos, cantaba himnos dirigidos por el pastor sueco. Excepto al de los conversos, el antropólogo se paseaba de un grupo a otro. Posteriormente, con el veterinario y su sirviente Richard, Max Gluckman volvió a Nongoma, donde por la tarde asistiría a una reunión que un juez blanco tendría con representantes de tres tribus para aliviar los conflictos habidos entre ellas. A la mañana siguiente, Max Gluckman se enteró por Matolana que la fiesta de inauguración del puente había terminado hasta bien entrada la noche.

Antes de acostarse, lentamente, Max Gluckman registró en su diario de campo los sucesos de ese día: la inauguración del puente y la reunión por la tarde en Nongoma. Los hijos de Matolana ya estaban dormidos. Poco ruido, mucho calor. Arriba a la derecha de la hoja blanca escribió «7 de enero de 1938», el mismo año en que Nelson Mandela —entonces un desconocido— cumpliría veinte años y Max Gluckman ventisiete. Aunque no acostumbraba a poner títulos a los registros etnográficos de su diario de campo, Gluckman apuntó «Material para un análisis de situaciones sociales». Ya había cerrado su diario de campo y apagado la lámpara, presto a dormir, cuando regresó a él para escribir y convocar la siguiente frase que desde la mañana le zumbaba: «hay hombres favorecidos por los sueños».

Los análisis situacionales

Meses después volvería a esas páginas del diario para escribir un artículo que la revista *Bantu Studies* le publicara en 1940. Este artículo se convertiría en el primer capítulo de un libro editado por el Rhodes-Livingstone Institute en 1958: *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*. Con el ensayo del puente, Max Gluckman inauguró también en cierto modo una novedosa forma de presentar los datos etnográficos y de utilizar el diario de campo (dirían hoy los posmodernos, una nueva retórica de la etnografía): los actores sociales aparecen con sus nombres propios, sus intereses y prejuicios, sus conversaciones y sus quejas minuciosas, sus sentimientos —a veces expresados, a veces contenidos—, sus convicciones, arraigadas o emergentes. El antropólogo comienza a adquirir también una presencia, las más de las veces fugaz y todavía incuestionada e irreflexiva. Presencia al fin, con sus preferencias, desdenes y humores. Esta nueva retórica obedece a una vocación teórica que se le subordina; vocación que en lo central le era desconocida a la antropología. A Gluckman le interesó indagar el fluir de la vida social, las asperezas de los procesos sociales, los conflictos en los que intervienen los actores y los grupos, las formas en que esos conflictos se van resolviendo o ahondando. Para ello le fue de extrema utilidad la categoría de «situación social», que alude a una serie de eventos temporal y espacialmente delimitados, abstraídos y aislados por el observador del fluir mismo de la vida social (Gluckman, 1968*a*; Devons y Gluckman, 1964; véase Garbett, 1970). En palabras de Meyer Fortes que Gluckman no dudó en hacer propias, el antropólogo:

> [...] debe investigar comunidades más que costumbres. Su unidad de observación debe ser una unidad de vida, no de costumbre... una unidad de participación común en la vida social, económica y política cotidianas [1968*a*: 51].

También le interesó esclarecer cómo los actores sociales apelan, de acuerdo a cada situación o circunstancia, a normas de conducta contradictorias o inconsistentes para justificar sus acciones: «los individuos pueden entonces tener vidas coherentes al seleccionar situacionalmente de una mescolanza de valores

contradictorios, de creencias incompatibles, y de variados intereses y técnicas» (1968*a*: 26). En Gluckman las acciones de los individuos son la unidad de análisis tanto como las estructuras sociales. En sus estudios situacionales le fue cara sin duda una perspectiva orientada al examen del actor y su capacidad de manipular, innovar, transformar y crear el mundo social, pero también una perspectiva en la que las instituciones sociales constriñen y circunscriben los comportamientos individuales.

Influido por Durkheim, Gluckman propuso que las acciones individuales deben ser entendidas en los procesos sociales en los que intervienen, y éstos a su vez no son independientes de las estructuras sociales que aquéllas contribuyen a reproducir o modificar. En el análisis situacional de la inauguración del puente, Gluckman se preguntó cómo a pesar de la terrible desigualdad, del racismo, de los profundos conflictos entre negros y blancos, de las diferencias religiosas, sociales y económicas entre los zulú, en breve, de una estructura social de dominación que conformaba a la sociedad sudafricana, cómo a pesar de ello se dan procesos sociales en los que unos y otros no sólo conviven, sino que cooperan entre sí. De estas tensiones y desgarramientos apenas suavizados por puentes, caminos y servicios hospitalarios, Gluckman consideró que la estabilidad de la estructura social de Zululandia «puede ser analizada como una unidad en funcionamiento, una unidad en equilibrio temporal» (1968*a*: 25).

Puede ser engañoso este pasaje y hacernos sugerir que Gluckman estaba atrapado por una insensible ceguera para afirmar, de un orden colonial inhumano y grotesco, que está en equilibrio y es estable. De entrada no dejó de reconocer que es en el dominio del grupo blanco donde se encuentra el factor principalísimo para comprender a la estructura social de Zululandia. En realidad debemos entender, primero, sus nociones de «equilibrio», «unidad funcional» y «estabilidad» a la luz de su *modelo del equilibrio*, un método, según Gluckman, para el estudio del cambio de los sistemas sociales. (Gluckman fue sensible a la debilidad o incapacidad del programa durkheimiano, y de hecho de todo programa funcionalista, para dar cuenta del cambio social: de aquí su propuesta del modelo del equilibrio.) Este modelo se preocupa por vincular «los resultados de los estudios sobre la estructura de sistemas institucionales con

aquellos que indagan la estructura de los campos de interacción entre las personas» (1968*b*: 219). Esto es, un modelo que intenta articular los procesos sociales que ocurren en un tiempo histórico real (las situaciones sociales) con la estructura social o de los sistemas institucionales que no es sino una construcción teórica:

> La idea de equilibrio a través del tiempo, con los componentes de una institución en «estado de balance», y la ficción de un equilibrio estable, son instrumentos que nos permiten tratar el elemento tiempo implicado en la ya atribuida interdependencia sistemática de los componentes de esa institución [...] Es útil referirse a éste «como si» estuviera en equilibrio con el propósito de subrayar que se trata de una abstracción de la realidad... [Gluckman, 1968*b*: 221].

Tarea análoga, continúa Gluckman, a la que realizó Marx: abstraer de la realidad la estructura del modo capitalista de producción y analizarla como si estuviera en equilibrio antes de que las contradicciones y conflictos que le son inherentes generen cambios revolucionarios, es decir, cambios radicales de la estructura. A reserva de la validez de esta analogía, destaco, por lo menos, dos dificultades del modelo del equilibrio de Gluckman. Él mismo reconoció que el modelo ha de contender con un dilema. Si el antropólogo enfatiza el estudio de la estructura perderá mucho de los procesos de la vida social real, y si expone los materiales situacionales, entonces desaparecerá la estructura. El dilema se agrava, de acuerdo con Gluckman, cuando nos enfrentamos al esclarecimiento del cambio, pues cuanto mayor sea el detalle con el que se describen los procesos de transformación que ocurren en un tiempo histórico real, menor será la posibilidad de analizar la estructura; y a la inversa, al delinear con cuidado las relaciones estructurales abstraídas de los datos, menor capacidad tendrá el antropólogo de estudiar el movimiento y el cambio (1968*b*: 234). El problema no reside en cómo superar el dilema, la dificultad está anidada en el núcleo mismo del modelo: si bien Gluckman afirmó que en el tiempo real e histórico las instituciones no se encuentran en equilibrio estable, entonces ¿qué datos relevantes para el estudio del cambio podría agregar su principio metodológico que propone con-

siderar a las instituciones «como si» estuvieran en equilibrio estable? La segunda dificultad se puede observar más claramente a partir de la exposición del dilema. De hecho se trata de un dilema falso, pues Gluckman disoció radicalmente estructura de proceso o situación social. Disociación que resulta también del principio metodológico de su modelo. Si consideramos más bien que las situaciones sociales están conformadas por prácticas estructuradas, pero también estructurantes, estaremos en mejores condiciones de vincular estructura con procesos. Pero me estoy adelantando. En lo que sigue me propongo exponer otra lectura, distinta a la anterior, de algunos de sus textos. Lectura que será punto de partida y trasfondo para elucidar las ideas de Gluckman sobre los rituales.

Con un razonamiento semejante al del círculo hermenéutico, Gluckman sostuvo que para comprender el proceso social del puente, los conflictos y las contradicciones primarias y secundarias que estaban ahí presentes, se requiere de un conocimiento de la estructura social a la que ese proceso le debe buena parte de su inteligibilidad y que acota las acciones de los grupos e individuos. Al mismo tiempo, de la exploración de situaciones sociales singulares el antropólogo abstrae «la estructura social, las interrelaciones, las instituciones, etc. de [una] sociedad; a partir de ellas, y de nuevas situaciones, él debe evaluar la validez de sus generalizaciones» (1968*a*: 2). Es decir, en las situaciones sociales operan las contradicciones fundamentales de una estructura social, ya enmascarándose, renovándose o desembozándose. Pero subrayo que una situación social no es un caso particular que ilustra o ejemplifica el funcionamiento de la estructura, pues ella no conforma un todo coherente y consistente: está sacudida por diversos valores, creencias, intereses y narrativas que se expresan y seleccionan desigual y contradictoriamente. En oposición a la idea durkheimiana de la normatividad legítima de las representaciones colectivas (véase arriba p. 106), las normas sociales están vagamente formuladas y suelen ser discrepantes entre sí. Es este hecho —ha sostenido un alumno de Gluckman— «el que permite su manipulación por parte de los miembros de una sociedad cuando buscan conseguir sus propias metas, sin que ello socave necesariamente la supuesta permanencia de la estructura de relaciones sociales; los análisis situacionales entonces ponen el acento en el estudio de las normas

en conflicto» (Van Velsen, 1967: 146). Es evidente que el análisis situacional, inicialmente propuesto por Gluckman en su artículo de 1940, si bien rebautizado como el «método del caso extendido» en 1961, es mucho más que una técnica, fina y detallada, de descripción de procesos sociales en apariencia triviales. Supone que los conflictos están en el corazón de los procesos y estructuras sociales, pero también postula que la cooperación, incluso en una sociedad tan desigual como la sudafricana, puede constituir una instancia singular de tales conflictos. Con un argumento que recuerda al Evans-Pritchard de *Los nuer* y de sus oposiciones segmentarias, Gluckman apuntó que:

> Creo que el «conflicto» y la «superación del conflicto» (fisión y fusión) son dos aspectos del mismo proceso social que están presentes en todas las relaciones sociales [...] La fisión y la fusión no sólo están presentes en la historia de grupos singulares y sus relaciones, son inherentes a la naturaleza de toda estructura social [1968*a*: 26 n. y 47].

Los análisis situacionales desplazan la atención del antropólogo. Ya no hacia una estructura social rígida o hacia una normatividad coherente que determinan las acciones de los individuos de acuerdo con el lugar que ocupan en aquélla y al papel o rol que tienen que desempeñar, sino ahora al de una estructura histórica de prácticas que sistematiza, organiza y transforma los procesos y la vida sociales. Antecedente inmediato de la categoría de drama social propuesto por Victor Turner, estudiante de Gluckman en Manchester, los análisis situacionales desplazan además la atención del antropólogo en otra dirección. No hacia el estudio de los «contactos culturales» y procesos de aculturación para explicar el cambio —punto en el que se centró su polémica con Malinowski—, sino hacia el del «tribalismo», término para referirse a lo que hoy se denomina etnicidad y relaciones interétnicas. Gluckman sostuvo que para comprender el cambio social en África es necesario partir de la existencia de un complejo sistema social compuesto por africanos y blancos como punto de partida del análisis, y no de dos culturas en permanente contacto —como defendía Malinowski. Al antropólogo sudafricano le interesaba indagar los mecanismos de reproducción de la identidad de los grupos africanos, o la gene-

ración de nuevas identidades, en los contextos urbanos e industriales. Mientras que el funcionalismo de Malinowski veía disfuncionalidades en las prácticas de los africanos cuando se establecían en las ciudades, puesto que las contrastaba con aquellas otras, «puras», que los actores realizaban en sus comunidades rurales de origen, Gluckman y sus estudiantes examinaban cómo el tribalismo no podía ser estudiado como la reinstauración nostálgica en un contexto urbano de experiencias étnicas primordiales. Los análisis situacionales constituyeron en realidad una herramienta heurísticamente potente para sostener que el tribalismo aludía a un conjunto nuevo de prácticas colectivas, conformadoras de procesos de identidad —bien de clase, de parentesco, de color, religiosos, o étnicos—, de resistencia, intrínsecamente conflictivos, en los contextos profundamente desiguales de la ciudad y la industria.

Ha sido Bruce Kapferer, en *A Celebration of Demons* (1991: 333), quien propuso una similitud entre los análisis situacionales de Gluckman con las categorías de «*habitus*» y «práctica» de Pierre Bourdieu. En principio la similitud parece estar forzada o fuera de lugar, pero creo que es estimulante: ambos están interesados en vincular estructura y proceso en el estudio de la vida social. En lo que sigue ensayaré alguna integración, pero antes una puntualización inicial sobre una crítica de Bourdieu a Gluckman. El pensador francés entiende al análisis situacional como una variante del modo de pensamiento objetivista que ha «intentado "corregir" el modelo estructuralista apelando al "contexto" o a la "situación" para explicar las variaciones, excepciones y accidentes [...] cuando no ha recaído [este análisis] sin más en la libre elección, sin ataduras ni raíces, de *un sujeto puro* [...] Así, el método llamado *situational analysis* queda encerrado en la disyuntiva de la regla y la excepción» (Bourdieu, 1991: 92). Por lo que he señalado, en Gluckman no hay ninguna defensa de un sujeto puro que actúe sólo a partir de sus libres elecciones. La inauguración del puente ilustra que la cooperación entre los zulúes y los europeos se explica por una convergencia de intereses sobre este asunto particular: permite que las mujeres puedan hacer uso en cualquier época del año del hospital de Ceza, e incrementa el control de los magistrados europeos sobre el territorio bajo su responsabilidad. En todo caso estos procesos de cooperación son comprensibles a la luz de la

estructura de dominación: «la oposición desigual entre estos dos grupos determina el modo de su cooperación» (Gluckman, 1968: 26): una cooperación evidentemente situacional. Más todavía, con el análisis situacional se da un paso importante en el pensamiento antropológico para disolver la disyuntiva a la que alude Bourdieu. En la medida en que las reglas o normas sociales son ambiguas e inconsistentes entre sí, resulta inútil para el investigador preguntarse por el carácter excepcional o accidental de la acción en términos de una regla o norma dada. En cambio le es atinente explorar las prácticas estructuradas, por una dominación fundamental, de los actores y grupos en situaciones singulares; exploración a la que no es ajena la producción e interpretación de significados igualmente situados. (Por ejemplo, Gluckman enfatizó los estereotipos, tipificaciones y narrativas dominantes a partir de los cuales se interrelacionan los zulúes y los europeos: «hago notar que cada grupo selecciona para su atención aquellas acciones del otro grupo que, fuera de toda proporción a su ocurrencia, mejor encaja con sus valores».) Pero esta flexibilidad interpretativa no es, insisto, resultado de una elección libre que ejerzan sujetos puros, sino se trata de una que está acotada —en sus posibilidades, en sus contextos de acción— por la estructura social y política.

Para Gluckman no todo cambio supone necesariamente una transformación radical de la estructura social o de la estructura de prácticas de una sociedad. Más aún, hay cambios que pueden favorecer la reproducción del sistema; cambios que consolidan el orden social y cultural dominante. Tal es la enseñanza de su trabajo sobre los rituales de rebelión que analizaré adelante. De este modo, sugiero, sus nociones de «equilibrio» y «estabilidad» se refieren, efectivamente, como ya se vio, a una integración funcional de los elementos que componen una sociedad, pero también pueden interpretarse como la capacidad de una estructura de dominación para establecer las condiciones de su reproducción y su resistencia a transformaciones más radicales. Con otras palabras, aunque Gluckman se propuso responder a la interrogante ¿cómo se presenta el cambio?, en realidad atendió a la siguiente: ¿cómo, a pesar de la existencia de órdenes sociales y culturales tan desiguales, se reproduce la estructura de dominación, o, con sus palabras, cómo es que se mantiene estable y en equilibrio temporal el sistema social de Zululandia?

Una posible respuesta se encuentra, precisamente, en las prácticas de cooperación e interdependencia entre los europeos y los zulúes en cuanto conformadoras de un *habitus* singular, de aquí su énfasis por examinar esta clase de situaciones sociales. Los zulúes no constituían una unidad homogénea, estaban cruzados por diversas lealtades y conflictos que mediaban la contradicción fundamental de la sociedad sudafricana. Sujetos a continuos procesos de fusión y fisión, a modificaciones de intereses, valores y creencias —que oponía digamos a los paganos con los conversos—, los zulúes contribuían a la reproducción estructural de la desigualdad, a la reproducción del *habitus* de un sistema social denominado por Gluckman en equilibrio temporal y estable. Es a partir de estos supuestos que me interesa evaluar las tesis de Gluckman sobre los rituales, y no exclusivamente desde su ubicación como un representante del estructural-funcionalismo. Intentaré mostrar que las limitaciones de sus estudios sobre los rituales se deben en buena medida a no haber podido aplicar en ellos, y mucho menos perfeccionar, sus seminales ideas expuestas en el texto de 1940. Ese hueco sería, por cierto, cubierto por uno de sus estudiantes en la tesis doctoral que publicara en 1957: *Schism and Continuity in an African Society* de Victor W. Turner.

Las enseñanzas de un ritual sangriento

En un relato publicado póstumamente, «La decapitación de los jefes», Italo Calvino (1993) nos ofrece una versión renovada de la tragedia del sacerdote del bosque de Nemi. Esta tragedia, como es sabido, se encuentra deliciosamente narrada por James Frazer en las primeras páginas de *La rama dorada*, y le sirvió a Gluckman de punto de partida para desarrollar sus argumentos sobre los rituales de rebelión. En el bosque sagrado de Nemi, escribió Frazer,

> [...] rondaba una figura siniestra todo el día y probablemente hasta altas horas de la noche: en la mano blandía una espada desnuda y vigilaba cautelosamente en torno, cual si esperase a cada instante ser atacado por un enemigo. El vigilante era sacerdote y homicida a la vez; tarde o temprano habría de llegar quien

le matara, para reemplazarle en el puesto sacerdotal. Tal era la regla del santuario: el puesto sólo podía ocuparse matando al sacerdote y substituyéndole en su lugar hasta ser a su vez muerto por otro más fuerte o más hábil [1951: 23].

Calvino en cambio se imagina un sistema político basado en la matanza ritual de toda la clase dirigente a intervalos de tiempos regulares. Un extranjero que llega a la capital percibe un ambiente de fiesta: «En las plazas se construían palcos, se izaban banderas, bandas, palmas». Ante la pregunta inquieta del extranjero, el encargado del bar le contestó que se trataba de la fiesta de los jefes. «Es el plazo, ha expirado el plazo. Dejan de ser jefes, de estar arriba: caen.» «¿Y por qué suben a los palcos?» «En los palcos se ve bien cómo cae la cabeza, el salto que da, el tajo limpio, y cómo termina en la cesta.» El extranjero acababa de llegar, no sabía nada, no había leído los diarios. Ante su azoro un anciano le explica con una figura retórica: «Cuando está maduro el fruto se recoge, el jefe se decapita. ¿Dejarías pudrir el fruto en el árbol?». Habrán sido jefes malos, comenta el extranjero. «En fin, ni mejores ni peores que otros. Ya se sabe cómo son: jefes, dirigentes, comandantes... El que acepta ser jefe ya sabe cómo termina. ¡No pretenderá morir en su cama!»

No atinaba el extranjero a desdibujar la sorpresa de su cara cuando un hombre con gafas le dijo: «Sólo los jefes pueden ser decapitados, de modo que no se puede querer ser jefe sin querer al mismo tiempo el tajo del hacha. Sólo quien siente esta vocación puede convertirse en jefe, sólo el que se siente decapitado desde el momento mismo en que asume un puesto de mando». Continuó: «El poder es eso, esta espera. Toda la autoridad de la que alguien goza no es sino el preanuncio de la hoja que silba en el aire y cae con un tajo limpio, todos los aplausos no son sino el comienzo del aplauso final que acoge el rodar de la cabeza sobre el hule del palco». El hombre se quitó las gafas para limpiarlas, pagó la cerveza y salió. El visitante se había percatado que los ojos de ese hombre estaban llenos de lágrimas. Se enteraría después que al día siguiente el hombrecillo de las gafas sucedería a los jefes que dejaban el cargo. «Ya se resignará», le tranquilizó el encargado del bar. «Tienen tanto que hacer, no lo pensarán más hasta que llegue

el día de la fiesta también para ellos. ¿Quién puede leer en el corazón de los jefes?»

Continúa el relato de Italo Calvino: «Para nosotros la democracia sólo empieza el día en que se tiene la seguridad de que en la fecha establecida las telecámaras encuadrarán la agonía de nuestra clase dirigente en su totalidad, y al final del mismo programa (pero muchos de los espectadores apagan en ese momento) la instalación del nuevo personal que permanecerá en el cargo por un periodo equivalente... Sólo esta conquista, hoy definitiva, la unificación de los papeles del verdugo y de la víctima en una rotación continua, ha permitido extinguir en los ánimos todo resto de odio y de piedad. El primer plano de las mandíbulas que se estiran, se abren, la carótida que se debate en el cuello echado hacia atrás, la mano que sube contraída y rasga el pecho donde centellean las condecoraciones, son contemplados por millones de espectadores con sereno recogimiento, como quien observa los movimientos de los cuerpos celestes en su cíclica repetición, espectáculo que cuanto más extraño tanto más tranquilizador nos parece». Con cada decapitación de los jefes, el sistema político se fortalece; su sangre abatida fertiliza la unidad nacional, extingue en los ánimos de los ciudadanos toda traza de odio para comenzar de nuevo hasta la siguiente ceremonia. En el sistema político inventado por Calvino el ejercicio del dominio entre gobernantes y gobernados es permanente, pero nótese que cíclicamente se invierte la dirección del dominio: las víctimas se convierten en verdugos, los verdugos en víctimas. La inversión de papeles es benéfica para el sistema en su conjunto: lo renueva. Nadie se propone modificar esta forma de organización social, ha adquirido matices de incuestionabilidad, aunque sí, a través de una matanza ritualizada e impía, se busca remover a su clase dirigente, efímera y gesticulante. Los jefes mandan hasta que los pillan por el cuello; buenos o malos «no se puede querer ser jefe sin querer al mismo tiempo el tajo del hacha». Lo mismo se puede decir del sacerdote, quien al amparo de la noche, con una filosa espada en su mano, busca a un asesino para sustituirlo, mientras alguien se interna en el bosque de Nemi, con la espada fatal, para buscarlo a él.

Rituales de rebelión

Max Gluckman se sirvió de la tragedia narrada por Frazer para esclarecer, en una conferencia dictada en 1953, la estructura de los por él llamados rituales de rebelión, una clase de ritual más o menos extendida en diversas sociedades africanas. Diez años después Gluckman escribiría que varias unidades políticas de la Europa medieval no fueron ajenas a esta clase de rituales (1963*a* y 1963*b*). Algunas de las conclusiones de su investigación fueron posteriormente aplicadas a todo tipo de ritual de las sociedades tribales. Por mi parte trataré de demostrar que en las indagaciones de Gluckman está, firme, la huella de las concepciones *sociológica* e *integracionista* del ritual según las desarrollé a partir de la obra de Durkheim. Respectivamente: 1) en los rituales convergen y se proyectan las cosmovisiones, los esquemas conceptuales, los principios básicos que organizan una sociedad, las creencias místicas más profundas y/o los valores sociales fundamentales; y 2) los rituales expresan, de un modo u otro, directa o sinuosamente, la cohesión, la solidaridad y la unidad del grupo. Es decir, *el punto de partida para explicar la naturaleza*, ¿soy justo si escribo «función»?, *de cualquier ritual es un dogma: la unidad social*. En uno y otro caso se subraya la naturaleza integrativa o la capacidad de convergencia de todo ritual: espejo, ventana, mirador precioso para descubrir e inventar, comprender y recrear al Otro.

Si bien Gluckman aceptó que una consecuencia de las prácticas rituales es afirmar la unidad, ésta, según se ha visto a partir de mi interpretación del análisis situacional de la inauguración del puente, puede ser una unidad del sistema social con adjetivos: desigual y de dominación en muchos casos, conflictiva en todos. Unidad que no significa consenso respecto a los principios sociales que la organizan, pero que no excluye la cooperación situacionalmente entendida entre los grupos en competencia. He sostenido que Gluckman, antes que el cambio social, explicaba la continuidad de las estructuras de dominación: estructuras sociales donde los individuos y grupos *no* comparten los principios o axiomas en los que se ha fundado un orden social y cultural. Sus estudios sobre rituales de rebelión descubren un caso distinto al de la situación del puente: se despliegan en sistemas sociales en los que los individuos y grupos sí comparten

al menos un principio fundamental: el *principio-base* sobre el que se funda políticamente la sociedad. En la tragedia de Nemi y en la decapitación de los jefes se conviene que es necesario cambiar, de cuando en cuando —y mediante una solución extrema: el asesinato ritualizado—, a los individuos que ocupan los cargos de poder, pero nadie pone en tela de juicio el sistema político mismo, sea monarquía, teocracia, jefatura o la democracia *sui generis* del relato de Calvino. Ahora bien, para Gluckman la puesta en operación de este *principio-base* es enfáticamente conflictiva, pues el que sea presumiblemente inmune a la revisión, a la crítica o a la condena no significa que otros principios derivados de él estén en la misma situación: diversos sujetos, apelando a diferentes principios, y bajo ciertas circunstancias, pueden reclamar su derecho a ocupar legítimamente el trono o el cargo en competencia, excluyendo o negando con ello los demás principios. Las reglas de sucesión son conflictivas y discrepantes; su ambigüedad permite que varios sujetos reclamen para sí el cargo, pero al mismo tiempo esa discrepancia y pluralidad de interpretaciones interesadas son inherentes al sistema político. Los rituales de rebelión reflejan y dramatizan estos conflictos, pero también la tolerancia del sistema social al permitirlos. Al final el *principio-base* incuestionado, quede quien quede en el cargo, y con la ayuda de los rituales de rebelión, quedará fortalecido (1963*a*: 26), e ilustrará que en general los principios que operan en la estructura de una sociedad, las prácticas y relaciones sociales que ellos erigen, son inconsistentes, discrepantes e independientes entre sí (Gluckman, 1968; 1977: 232). Cuando Gluckman se ocupó de los rituales, y de las creencias místicas que los configuran, subordinó en exceso esta última idea a la de la normatividad legítima de Durkheim, y por tanto sucumbió en las concepciones sociológica e integracionista del ritual. A continuación abundaré sobre los rituales de rebelión, posteriormente los vincularé con la ritualización de las relaciones sociales.

Gluckman descubrió que existe cierta clase de ritual que no sólo expresa abiertamente las tensiones sociales, tiende además a exagerarlas, a representar, magnificándolos, los conflictos fundamentales de la sociedad. Estos rituales, llamados de rebelión, reinstauran la unidad del grupo a pesar de los conflictos sociales que les sirven de referencia y que ellos se encargan ampliamente de dramatizar:

> Argumentaré que estas rebeliones ritualizadas proceden en sistemas tradicionales sagrados donde existen impugnaciones sobre específicas distribuciones del poder, y no sobre la misma estructura del sistema. Los rituales de rebelión permiten una protesta institucionalizada, y de formas muy complejas renuevan la unidad del sistema [1963*b*: 112].

¿A partir de qué presupuestos postula Gluckman que en estos rituales se dramatiza un acto de rebelión y se representan, exagerados, los conflictos en los principios sociales? Gluckman se detuvo en dos ejemplos de rituales de rebelión: 1) el ritual zulú asociado con una deidad, *Nomkubulwana*, la Princesa del Cielo; y 2) la ceremonia *incwala* de los swazi. En aquél sólo participan mujeres y niñas de los distritos locales de Zululandia y Natal, y se realiza cuando las plantas sembradas comienzan a despuntar. Este ritual, de carácter local, contrasta con los ritos nacionales de recolección de los primeros frutos, cuya responsabilidad es exclusiva de los guerreros al servicio del rey, punto focal de estos ritos. El ritual consagrado a *Nomkubulwana* prescribe que las mujeres y las niñas se comporten obscenamente, con prácticas que les están enfáticamente prohibidas en condiciones no rituales: visten con ropas de hombre; ordeñan el ganado, que en situaciones no rituales representa un tabú para ellas; beben cerveza en honor de la Princesa del Cielo; se desnudan; entonan canciones obscenas. Los hombres y los niños por su parte han de permanecer ocultos y no deben acercarse demasiado a aquéllas. El papel dominante que adoptan las mujeres, al menos temporalmente, en una sociedad profundamente patriarcal como la zulú, es entendida por Gluckman como una...

> [...] protesta instituida, demandada por la tradición sagrada, que aparentemente está contra el orden establecido, con todo se propone bendecir ese orden para obtener prosperidad. Para comprender cómo funciona esta rebelión, debemos contrastar la conducta de las mujeres aquí con sus comportamientos acostumbrados [1963*b*: 114].

Uno de los marcos de referencia para comprender el ritual se encuentra en el sistema de creencias zulú —su «tradición sagrada»— que *demanda* esa conducta. Los hombres zulúes no sólo se abstienen de participar en la ceremonia, asumiéndola

como «cosas de mujeres», están convencidos literal y no simbólicamente que su misma realización proveerá de una generosa cosecha y, en consecuencia, de prosperidad para la comunidad. De hecho, se trata de una ceremonia ritual porque está enmarcada por sus creencias místicas. Esta ceremonia es local y se acepta que el ámbito de acción pertinente para las mujeres sea también local; es el ámbito, además, de la incertidumbre: recién se ha terminado de sembrar. En cambio los ritos nacionales son responsabilidad de los hombres: su ámbito de acción relevante es el nacional. Por añadidura es el ámbito de la certeza, de la recolección y cosecha de los frutos: del hambre sofocada. Legalmente, las mujeres zulúes son consideradas menores, como tales deben estar bajo la tutela ya sea del padre, del hermano o del esposo; están sujetas a muchas restricciones y tabúes; sus papeles rituales son subordinados, ambivalentes y usualmente malignos. La sangre menstrual provoca terribles aflicciones a los hombres, puede estropear las cosechas, matar ganado, despojar a los guerreros de su fuerza y de su habilidad para la caza. Sin embargo, el papel de las mujeres es paradójico, pues al mismo tiempo son esenciales para la perpetuación del grupo patrilineal: los hombres han de buscarlas fuera de sus redes de parentesco, por lo que dependen de una extraña para la reproducción de su grupo. Más aún, entre los miembros varones de un grupo zulú, y con el propósito de salvaguardar su unidad, está prohibido atacarse con acusaciones de brujería, pero sí es posible acusar a sus respectivas esposas.

Sólo en este contexto social, señaló Gluckman, podremos comprender las ceremonias a *Nomkubulwana*, ceremonias instituidas, en sus palabras, para la protesta y rebelión dramatizada de las mujeres zulúes. Que las mujeres «suspendan» por un momento las restricciones habituales (la normatividad legítima) a que están sujetas, y desplieguen un comportamiento invertido, ¿es suficiente para denominarlo ritual de rebelión? No, diría Gluckman, es necesario además que exprese, magnificadas, las tensiones y conflictos sociales, y de esa expresión el sistema saldrá renovado y revitalizado en su unidad, pero una unidad sacralizada por la tradición. ¿Qué conflictos expresa? Este ritual evidencia, por ejemplo, un conflicto fundamental de la sociedad zulú: el conflicto estructural entre los géneros en tanto localizables por sus grupos de parentesco. También repre-

senta las tensiones sociales y psicológicas a que están sujetas las mujeres; las contradicciones asociadas a y las desavenencias producidas por su sistema de parentesco, residencia y matrimonio, por sus clasificaciones simbólicas, y por su cuerpo de creencias. Brevemente, representan «la incompatibilidad e inconsistencia entre la obligación de la esposa de ser fértil y de reforzar el grupo del marido por un lado, y la escisión que de hecho se deriva de su fertilidad» (Gluckman, 1978: 265). No obstante, Gluckman apuntó que se trataba de una protesta instituida y *demandada por la tradición sagrada*, esto es, un acto de fisión social acotado, una ruptura ritualizada y delimitada del orden en su propio beneficio: para bendecirlo.

La estructura del ritual que he estado describiendo es efectivamente de rebelión, de una rebelión dramatizada semejante a una teatralización. Y la perspectiva que adopta Gluckman en su análisis es respecto al orden social en su conjunto: le preocupa esclarecer cómo opera un mecanismo de reproducción social del orden establecido o bien común, como también le llama. Se adhiere en consecuencia a la concepción *integracionista* del ritual, pero también a la *concepción sociológica*. Al igual que Durkheim, para Gluckman el comportamiento ritual establece los límites del mundo según queda estipulado por la tradición: las acciones rituales no podrán fugarse, por así decirlo, de la normatividad legítima. Por lo tanto, y en convergencia con la concepción sociológica del ritual, la tradición —y sus concomitantes: los principios sociales contradictorios y en conflicto, la cosmovisión y los órdenes sociales que, en fin, ellos instauran— se proyecta en esa pantalla predilectísima para la imaginación antropológica que son los rituales. Percibo una tensión que apenas consignaré aquí a reserva de que más adelante abundaré sobre ella: ¿qué relación guarda el cuerpo de creencias místicas, la tradición sagrada que aparentemente es ajena a las ambigüedades y discrepancias, con el conjunto de principios sociales independientes, contradictorios e inconsistentes entre sí y a partir del cual se erigen las relaciones sociales?

Incluso dramatizada, la rebelión ha de ser en contra de alguien o algo. Por definición no cabe contra las creencias místicas, sino contra los principios sociales. ¿Qué principios? Una vez más, por definición no al menos contra el *principio-base* que funda el orden político —la monarquía, la teocracia, la jefatu-

ra— y sobre el cual existe un amplio consenso. Desde luego contra los principios contradictorios e inconsistentes, por ejemplo, las reglas de sucesión, conformadores de las relaciones sociales y gestadores de conflictos; e igualmente contra ciertos individuos, grupos o prácticas, o bien contra cierta distribución del poder. Como categoría de análisis es justo reconocer que los rituales de rebelión tienen una potencia heurística, aun para el estudio de las sociedades complejas. Sin oponerse al orden establecido, un grupo social —no cualquiera, desde luego, sino uno que controle recursos significativos del ambiente: periodistas, intelectuales, sacerdotes, militares— puede dramatizar una rebelión, exacerbar sus conflictos o diferencias con los grupos en el poder para obtener beneficios o integrar a algunos de sus miembros en estos grupos. No excluiría esta aplicación, por supuesto, que lo que comenzó como un ritual de rebelión concluya en una genuina rebelión.

Pero aludir a rituales de rebelión implica demostrar que existen «rebeldes». Mejor, rebeldes rituales: actores que dramatizan un acto de rebeldía. Y en el ejemplo que he estado exponiendo, sólo *desde el punto de vista de las mujeres que lo realizan* es dable afirmar tal «rebeldía». Con otras palabras, sólo a las acciones rituales que ellas ejecutan, respecto a algunos principios o prácticas, cabe genuinamente el término de rebelión ritualizada. Pero Gluckman afirmó en una réplica a sus críticos que «no afirmo que cuando las mujeres zulúes visten trajes de hombres y se comportan de una manera obscena se rebelan contra su suerte; en realidad, afirmo claramente lo contrario: ellas realizan acciones prescritas y socialmente aprobadas que contribuyen al bien común. Los conflictos que se actúan son conflictos que existen en los principios sociales» (1978: 308). De este modo Gluckman ha reiterado un asunto caro al programa durkheimiano: el de imponer una relación isomorfa entre vida social y actividad ritual: según se desenvuelva aquélla, ésta inevitablemente fungirá como su espejo, su minucioso reflejo; al parecer un instrumento sin aliento propio. La estructura del ritual, insisto, es de rebelión, sin embargo, en ella no hay lugar para la intencionalidad de los actores sociales. Desarrollo esta dificultad.

En contra de su posición desarrollada en el modelo de los análisis situacionales, los procesos sociales en los que partici-

pan las voluntades, sentimientos y deseos de las mujeres rituales —de suyo irrelevantes— no constituyen aquí el tema del ritual, cuanto la omnipresencia de una estructura que impone y demanda conductas precisas a los actores. Como los rituales son espejos fidelísimos de esta condición, adquieren en consecuencia un sesgo autoritario. Más que eso, al presionar el argumento nos percataremos de que la actividad ritual se caracteriza no tanto por aquello que ofrece o hace visible a los ejecutantes —cosa que preexiste—, cuanto por lo que elimina en ellos: los rituales desproveen a los ejecutantes de toda responsabilidad y autonomía de sus actos; despojados de la humana capacidad de agencia, los hombres y mujeres rituales son movidos por una tradición y/o una estructura social compulsivas.[1]

Los comportamientos rituales de las mujeres zulúes están prescritos por una tradición que alimenta el dominio que se ejerce sobre y en contra de ellas, que revitaliza la estructura de prácticas de la sociedad zulú y que si se realizan es porque están socialmente aprobadas. Es el sistema de creencias zulú el que impone y justifica este acto de fisión acotado: la representación del conflicto, la dramatización de las tensiones sociales y la inversión simbólica son permitidas porque los zulúes creen que provocarán prosperidad y bienestar a la comunidad toda investida de una sacralidad. Como en el análisis situacional del puente, aquí intervienen prácticas de cooperación e interdependencia en tanto conformadoras de un *habitus* singular. A la fisión ritualizada le sigue una fusión, una unidad —la continuidad del sistema de parentesco, matrimonio y residencia y su cuerpo de creencias asociado— donde destaca la subordinación estructural de la mujer. Los rituales de rebelión conforman de esta suerte un mecanismo cultural, según Gluckman, que permite la reproducción de una estructura de dominación, un mecanismo en fin que consolida una estructura de prácticas desigual que nadie pone en tela de juicio:

---

1. En palabras de Christopher Lloyd (1986: 186): «La agencia humana alude al poder de realizar cambios en el mundo. Depende de la habilidad de evaluar y controlar intencionalmente nuestras motivaciones y acciones, y de este modo elegir alternativas y actuar conforme a ellas. Esto implica que los individuos tienen suficiente autoconocimiento, conocimiento situacional y razón práctica, es decir, la habilidad para evaluar las opciones, las situaciones, y sus posibles resultados. Desde luego ellos no son agentes puros. La conciencia, la capacidad de elegir y la acción están situacionalmente condicionadas y limitadas».

> Indudablemente las mujeres zulú padecen de severas presiones psíquicas por su subordinación social y por su traslado, a través del matrimonio, a grupos extraños, pero ellas quisieron casarse, quisieron hijos y campos fértiles y bien cultivados que alimentaran a sus esposos y familias [...] La buena acogida del orden establecido en tanto correcto y bueno, e incluso sagrado, parece permitir los excesos licenciosos del ritual de rebelión porque el orden mismo mantiene esta rebelión dentro de ciertos límites. De aquí que actuar los conflictos, ya sea directamente o por inversión, o de cualquier otra forma simbólica, enfatiza la cohesión social dentro de la cual existe el conflicto [1963*b*: 127].[2]

Los materiales con los que se alimenta la categoría gluckmaniana de rituales de rebelión son, por un lado, los principios sociales inconsistentes y los conflictos, las restricciones y prohibiciones a que están sujetos los actores sociales; por otro las *prescripciones* de la normatividad legítima y las *demandas* de la tradición que exigen a los actores conductas dramatizadas de inversión o violación de esa normatividad o tradición en y sólo en un tiempo y espacio ritualizados; y finalmente los presupuestos alojados en la concepción integracionista del ritual: al fin y al cabo «actuar los conflictos enfatiza la cohesión social», o, como matizara en otro trabajo (1969: 88-89), por encima de los conflictos de intereses, lealtades o valores se encuentra la cohesión estructural. Las lecciones del ritual sangriento de Calvino afloran: cualquier propósito o práctica ha de subordinarse a la cohesión social, a la continuidad y renovación del sistema, a su normatividad legítima y a su tradición sacralizada. Ahora comprendemos por qué asombrado y aterrorizado por la maleabilidad del espíritu humano, el extranjero se retiró, indignado, de la capital donde la decapitación de los jefes se ha convertido en un espectáculo, una forma de vida plegada a la tradición y a la crueldad.

He defendido, con matices y parcialmente, la potencia heurística que posee la categoría de rituales de rebelión. Como he intentado mostrar, Gluckman restringió su análisis sólo a la

2. Destaco que ahí donde Gluckman atribuyó intencionalidad a los actores (*...but Zulu women desired marriage, children, well-cultivated and fertile fields to feed their husbands and families*, en el original en inglés), sólo fue para reiterar que incluso cuando ésta existe se subordina ciegamente a la tradición: una suerte de *deux ex machina* sociológico.

continuidad del orden social en su conjunto, además despojó a los actores de toda intencionalidad. Propondré, ahora, una interpretación que relacione fecundamente a los rituales de rebelión con los análisis situacionales. El modelo de los análisis situacionales de Gluckman proponía que cualquier proceso social específico e histórico no era un caso que reflejaba, al modo de un caso ideal, las estructuras sociales y culturales de una sociedad, pero sí uno sin el cual nos sería imposible comprender a estas últimas. El modelo ilustraba la presencia de procesos conformados por prácticas estructuradas y estructurantes, esto es, reconocía la presencia de diversas perspectivas desde las cuales se interpreta, se busca comprender, se vive y se experimenta una situación. Es en el sentido de prácticas estructuradas que las conductas invertidas y obscenas de las mujeres zulúes en este espacio ritual nos permiten comprender, y son una extensión de, lo que acontece en el mundo de la vida cotidiana: su subordinación («indudablemente, escribió Gluckman, las mujeres zulú padecen de severas presiones psíquicas por su subordinación social...»). Ahora bien, si atendemos una de las premisas de partida de Gluckman —retomada de Durkheim: la sacralidad del sistema— se trata de una subordinación místicamente legitimada. Más bien, de una estructura de dominación a la que se le ha dotado de valores místicos y que se renueva por medios rituales. El ritual en honor a la Princesa del Cielo es, desde la perspectiva de las mujeres zulú, un ritual de subordinación entretejido con un sistema trascendental de creencias.

Al sostener que estamos ante un ritual de subordinación, parece que he sucumbido yo mismo en las concepciones *sociológica* e *integracionista* del ritual. A esta última porque asevero que el ritual gesta, al final, una integración de los componentes de la sociedad. No hay tal. Convengo con Gluckman en que, como en la inauguración del puente, en el ritual a *Nomkubulwana* las prácticas asociadas de cooperación e interdependencia facilitan la reproducción de un sistema social desigual que las estructuró, con todo y los conflictos básicos en los principios sociales que aquél dramatiza: no hay integración funcional de componentes, sino procesos continuos de fusión y fisión, de conflicto y cooperación, organizados a partir de una lógica de dominación, misma que determina el modo de su cooperación (Gluckman, 1968: 26). Destaco una enseñanza de Gluckman: el

vínculo intrínseco entre rituales y relaciones de poder, entre vida ritual y legitimación normativa del poder, sesgo que estuvo ausente en Durkheim.

Este ritual no es, además, un mero reflejo o una pantalla donde se proyecten los principios y la organización básicos de la estructura social, sus esquemas conceptuales o sus cosmovisiones, como quiere la concepción *sociológica* del ritual, y como se podría deducir con buenas razones de mis argumentos si detuviera en este punto mi exposición, es decir, un ritual de dominación que refleja transparentemente una lógica de dominación. El ritual zulú no es un espejo del sistema social. Propongo, más bien, que dota a los actores de por lo menos un horizonte; y acaso sea mejor decir: construye con los actores una pluralidad de horizontes desde los cuales se hacen visibles, se muestran a sí mismos y a los otros, están en el mundo y destacan algunas notas personales y/o sociales, humanas en fin. Del estudio de los rituales podemos inferir entonces una pluralidad de perspectivas o de lo que llamo *horizontes rituales*. Horizontes donde, a veces, se expresan los intereses y las emociones de los actores, sus intenciones y deseos; donde se vuelcan los movimientos de los cuerpos disciplinados, los dispositivos del poder y de las prácticas estructuradas, pero también esos horizontes —de suyo incompletos pues ofrecen visiones parciales— son elaborados por y elaboran las experiencias y vivencias, permiten la reflexividad y la creatividad. En ocasiones espacios lúdicos y de recreación (pienso, por ejemplo, en los carnavales, donde también se representan las relaciones de dominación), los rituales y los múltiples horizontes que los configuran posibilitan la crítica de la propia sociedad y forma de vida.

El ritual a *Nomkubulwana* sitúa singularmente a las mujeres en la estructura social en la que viven: «el ritual hace explícita la estructura social, ha escrito Leach (1976: 37), [y] la estructura que se simboliza en el ritual es el sistema socialmente aprobado de relaciones "adecuadas" entre los individuos y entre los grupos». ¿Sólo eso? Hay más. Reitero, el ritual *construye*, desde un punto de vista, una mirada, un horizonte de esa estructura. La vida ritual de una sociedad, ha sostenido Roberto DaMatta (1991: 46), no tiene necesariamente una coherencia: contiene elementos rivales, en competencia, que expresan diferentes formas de percibir, interpretar y abarcar la estructura

social. Y esta pluralidad de perspectivas u horizontes rituales es la que nos permite constatar la naturaleza combinatoria de la vida ritual. Esta idea ilustra una limitante de los trabajos de Gluckman sobre los rituales: haber omitido sus vigorosas propuestas del modelo del análisis situacional. En éste se señalaba que es necesario reconstruir el horizonte de los actores involucrados en una situación en dos sentidos: desde el cual están constreñidos estructuralmente a figurar en ella, pero igualmente a partir del cual elaboran sus significados. Gluckman puso en evidencia que las situaciones sociales permiten, efectivamente, trazar un «diagnóstico» de la ubicación social de los actores y de las relaciones de poder, pero también —justo por eso— suponen una confluencia discontinua de diversas, aun opuestas y contrastadas, narrativas, percepciones e interpretaciones en competencia que sobre esas situaciones han construido los grupos e individuos participantes. Al análisis situacional no lo ha animado la premisa de que la suma de esos horizontes nos permitirá reconstruir, como piezas de un perfecto y magnífico rompecabezas, la versión de la situación tal y como en verdad ocurrió. Más bien ellos ponen de relieve apenas ciertos aspectos de la realidad que orientan la acción de los actores: son enfáticamente parciales e incompletos. En el caso del ritual a *Nomkubulwana*, de acuerdo con el análisis de Gluckman, estos horizontes o perspectivas están permanentemente ausentes, más aún, son impertinentes. En su exploración de la vida ritual, Gluckman no pudo despojarse de dos postulados: que los ritos propician la unidad y continuidad sociales, y que explicitan no sólo el cuerpo de creencias que sostiene un grupo, sino que él es compartido sin fisuras por la colectividad.

Así, las narrativas, percepciones e interpretaciones de un grupo de ejecutantes relevante en el ritual están silenciadas y su punto de vista ha sido negado. Tampoco pretendo argüir que la perspectiva singular de las mujeres rituales sea exclusiva de ellas, elaborada en tanto sujetos puros. Desde luego no es ajena ni extraña a la(s) que sustenta el grupo dominante y/o el arbitrario cultural, pero estas últimas tampoco son impermeables a esa perspectiva. Estas conductas rituales construyen al menos un horizonte de la realidad y en potencia pueden modificar la estructura de prácticas de la sociedad zulú: en este sentido conforman prácticas estructurantes, o lo que Victor Turner deno-

minara potencia subjuntiva, es decir, la capacidad creativa y transformadora inherente a los rituales. Gluckman aseguró que este ritual obsceno es de naturaleza local —tal es el ámbito de acción de las mujeres— en contraste con los ritos nacionales de recolección de los primeros frutos, centrados en el rey y bajo la responsabilidad de los guerreros: ritos que también sitúan a sus participantes y a los no participantes en la estructura social; que elaboran otra perspectiva posible de la misma estructura de prácticas, otro horizonte de la realidad que la vida ritual zulú ha construido. Perspectiva y horizonte hegemónicos en relación a los que erigen otros rituales, y singularmente respecto aquel otero de la ceremonia de la Princesa del Cielo. Sobre estos procesos rituales que en realidad podemos llamar de segregación y ubicación en la estructura social, como se verá adelante, escribió Gluckman un brillante ensayo publicado en 1962: «Les rites de passage», dedicado a la memoria de Arnold van Gennep, en el que interroga tibiamente su trabajo sobre los rituales de rebelión, con todo y el evidente vínculo que los unen. En la siguiente sección intentaré articular a uno y otro.

La ritualización de las relaciones sociales

Tres años antes de la publicación de las *Formas elementales de la vida religiosa*, el folklorista francés de origen alemán Arnold van Gennep había dado a conocer en 1909 un libro magistral: *Los ritos de paso*. Este libro, por sus alcances y propósitos, hace recordar otro texto deslumbrante: el de Marcel Mauss sobre el don y la reciprocidad. Ambos elucidaron la estructura o el orden lógico que da forma a ciertas prácticas humanas —el don y los ritos de paso— después de haber superado las meras observaciones empíricas. De la obra de van Gennep sobre los ritos de paso se puede decir lo que Lévi-Strauss escribió del «Ensayo sobre los dones»: «lo social sale de la esfera de la cualidad pura: anécdota, curiosidad, materia de descripción moralizante o de comparación erudita, y se transforma en un sistema, entre cuyas partes pueden descubrirse conexiones, equivalencias y solidaridades» (1971: 29). Ambos expusieron un buen número de casos, tomados de diversas sociedades y épocas, para ilustrar ese orden lógico, esa relación constante entre los fenó-

menos que estudiaron. Sus breves trabajos son islas afortunadas en el conjunto de sus obras; islas que han sembrado archipiélagos y continentes: la antropología sería otra, muy empobrecida, sin sus contribuciones.

Para van Gennep la vida social en las sociedades semi-civilizadas, como gustaba llamar a las sociedades que otros han denominado primitivas o tradicionales, está marcada por discontinuidades y contrastes, por cambios y rupturas prescritas y sancionadas por cierta clase de ceremonias:

> Para los grupos como para los individuos vivir es un incesante disgregarse y reconstituirse, cambiar de estado y de forma, morir y renacer. Es actuar y luego detenerse, esperar y descansar para más tarde empezar de nuevo a actuar, pero de otro modo. Y siempre hay nuevos umbrales que franquear: umbrales del verano o del invierno, de la estación o del año, del mes o de la noche; umbral del nacimiento, de la adolescencia o de la madurez; umbral de la vejez, de la muerte [1986: 202].

En aquellas sociedades la vida social no sólo está demarcada claramente por un mundo profano y otro sagrado, además en gran parte de sus actividades predomina lo sagrado: «ningún acto es entre ellos [los semicivilizados] absolutamente independiente de lo sagrado» (1986: 13). Dado que lo profano y lo sagrado son incompatibles, transitar de un espacio a otro exige la realización de ceremonias de transición o de paso. La vida individual consiste en pasar sucesivamente de una edad a otra, de un estatus a otro, de una ocupación a otra; ahí donde las diferencias de edades, de estatus y de ocupaciones están bien separadas, la transición ha de estar acompañada de ceremonias especiales. De la misma manera al universo se le ha dividido en etapas y momentos de transición, de transiciones cósmicas: de un mes a otro, de un año a otro, de una estación a otra. Como los cambios sancionados por los ritos de paso no ocurren sin que se perturbe la vida social y la vida individual, ellos buscan aminorar los efectos nocivos de esas perturbaciones. A todas estas ceremonias, que tienen por objeto acompañar el paso de una situación a otra, de un espacio a otro, de un tiempo a otro, van Gennep las denominó ritos de paso. Para aclarar su concepción de esta clase de ritos, propuso la analogía entre...

> [...] la sociedad y una casa con sus cuartos, pasillos, escaleras; en las sociedades semicivilizadas estos compartimientos se hallan cuidadosamente aislados entre sí; para transitar entre ellos se precisan formalidades y ceremonias (ritos de paso) [1986: 36].

Cada rito de paso —que suele representar la transición mediante actos en los que el hombre ritual cruza literalmente umbrales— está compuesto por tres fases: la de separación, la de margen y la de agregación. Cada una de estas fases no se encuentra desarrollada del mismo modo ni en una misma población ni en un mismo conjunto ceremonial.

Un rito funerario, por ejemplo, enfatiza en algún momento la fase de separación del cadáver respecto al mundo de los vivos, pero en otro subraya su incorporación al de los muertos. Al abandonar a su grupo, el viajero estará sujeto a un rito de separación, al regresar a uno de incorporación, que también es de limpieza y de purificación. En algunos ritos de cambio de estatus los niños son recluidos en chozas fuera de su comunidad mediante un rito de separación; aislados del mundo profano pasarán diversas pruebas y se les enseñarán conocimientos básicos de la caza, el matrimonio y otros de carácter secreto y sobrenatural: ésta es la fase marginal; finalmente estarán sujetos a un rito de incorporación, pero ya no como niños, sino como adultos y cazadores, además ya podrán contraer matrimonio: los ritos de paso alteran vivamente las relaciones sociales entre los individuos y/o grupos. A van Gennep le interesó particularmente la fase marginal, donde el hombre ritual, y conviene decir: el hombre transicional, no pertenece ni a lo sagrado ni a lo profano, o bien pertenece a ambos; donde ya dejó de ser lo que era pero todavía no es lo que será; fase en la que ya no está en el mundo de los vivos pero aún no entra al de los muertos; ni está aquí ni está allá: está entre lo uno y lo otro. Victor Turner nos recordó al respecto una precisa frase del rey Lear: los seres transicionales representan «al hombre desnudo y sin acomodo» (1967: 109). Finalmente destaco que para van Gennep, y en este punto su argumentación es similar a la de Durkheim, el valor de lo sagrado no es absoluto, «sino un valor que indica situaciones respectivas»: por su nacimiento, por ejemplo, todo brahmán vive en el mundo sagrado, pero existe una jerarquía entre las familias de brahmanes que, entre ellas,

convierte en sagradas unas en relación a otras. «Cualquier cosa puede ser sagrada —escribió Durkheim (1968: 41)—, el círculo de objetos sagrados no puede determinarse, pues, de una vez para siempre.» La idea que resaltó van Gennep es que los órdenes social y cósmico y las transformaciones que en ellos ocurren están delimitadas por sistemas clasificatorios de carácter trascendental.

Max Gluckman reconoció que el principal impacto del trabajo de Arnold van Gennep consistió en descubrir el orden lógico de los ritos de paso, pero al carecer de una teoría adecuada de la sociedad fue incapaz de cruzar otro umbral: no pudo elucidar el papel que estas ceremonias desempeñan en la ordenación y reordenación de las relaciones sociales. Más todavía. Si bien van Gennep abrió una ruta de investigación, a saber, la de la asociación entre ritos de paso y transformaciones en las relaciones sociales, Gluckman se lamentó de que el estudioso del folclore no hubiera respondido una pregunta central: por qué existe una mayor *ritualización* de las transiciones de estatus, y en general de las relaciones sociales, en las sociedades tribales si la comparamos con la ritualización en las sociedades modernas (1962: 2). A responder esta interrogante dedicó Gluckman su trabajo sobre los ritos de paso.

Tal vez parezca intempestiva la introducción de un término ausente hasta ahora, pero evidentemente emparentado con el tema central de este trabajo: el de ritualización. No es gratuita. El fundador de la Escuela de Manchester estuvo convencido de que tanto la laxitud con que se utilizan ciertos conceptos analíticos como la carencia de un vocabulario más o menos compartido obstaculizan la construcción de una teoría del ritual con potencia explicativa. De aquí que se hubiera ocupado en proponer distinciones conceptuales y clasificaciones terminológicas para dotar de alguna estabilidad a esas categorías con que se busca dilucidar y comprender la dimensión ritual y ceremonial de la vida social. Vano empeño. En la actualidad pocos, muy pocos respetan la filigrana conceptual erigida por Gluckman, y curiosamente no tanto por la inutilidad de su proyecto cuanto por lo que he llamado la fuga de la noción de «ritual» del campo que lo ceñía, en el cual Gluckman se esforzó por conservarla: para unos el campo de lo sagrado, el mágico-religioso para otros.

Para esclarecer el sentido de «ritualización» comenzaré con el caso general en la clasificación conceptual que Gluckman diseñara: el de «ceremonia», que...

> [...] abarca cualquier organización compleja de la actividad humana que no es específicamente técnica o recreacional, y que supone el uso de formas de comportamiento que expresan las relaciones sociales. Tales comportamientos, convencionales y estilizados, son ceremoniales [1962: 22].

Una vez más se instaura ese modelo de argumentación que parece inevitable: el de oponer a las acciones técnicas e instrumentales las expresivas y las ceremoniales —aunque, como se verá, también las ceremoniosas, rituales y simbólicas. Más adelante señala que el conjunto de los comportamientos ceremoniales se puede descomponer en dos subconjuntos: el ceremonioso y el ritual. Las conductas ceremoniosas no nos remiten a nociones místicas, pero integran una red de conceptos sociales relevantes: ideología, estado, unidad nacional, paz, integración, entre otros. Su ejemplo paradigmático son las ceremonias cívicas: desfiles militares, homenajes a los héroes nacionales, inauguración de los Juegos Olímpicos. Los rituales en cambio sí apelan a nociones místicas. Para clarificar el sentido de estos últimos, Gluckman siguió, sin cambios, la definición propuesta por Evans-Pritchard en su ejemplar estudio sobre la brujería, la magia y los oráculos entre los azande: el comportamiento ritual es...

> [...] todo comportamiento que se explica por nociones místicas. No hay ningún nexo objetivo entre el comportamiento y el acontecimiento que se pretende causar. Tal comportamiento, normalmente, sólo nos resulta inteligible cuando conocemos las nociones místicas asociadas con él [Evans-Pritchard, 1976: 35].
>
> El «ritual» se distingue —apuntó Gluckman [1962: 22]— por el hecho de que se refiere a «nociones místicas», que son «patrones de pensamiento que atribuyen a los fenómenos cualidades suprasensibles; cualidades, o parte de ellas, que no se derivan de la observación o que no pueden ser lógicamente inferidas de ella; cualidades que los fenómenos no poseen».

Tanto en Evans-Pritchard como en Gluckman el argumento es típicamente durkheimiano. El criterio que demarca al com-

portamiento ritual de otras clases de conductas, digamos de las técnicas, es que aquél apela a, y se explica por, un conjunto de creencias singulares —místicas— que se proyectan de alguna forma en las prácticas rituales, manifestándose a la mirada del investigador en el comportamiento ritual. ¿De qué forma? Las creencias establecen relaciones de causalidad no objetivas que se representan en las acciones rituales. Nos sale al encuentro de nuevo la concepción *sociológica* del ritual, pues estas creencias y nociones místicas no sólo adquieren una presencia empírica en los rituales, también poseen un valor epistémico, al modo de los esquemas conceptuales, que organizan la experiencia y le confieren cierto sentido. Configuran patrones de pensamiento —formas de conocer, interpretar y percibir el mundo— que atribuyen a los fenómenos cualidades suprasensibles que los nativos, pero no el analista, consideran literalmente ciertas.

Estas creencias y nociones místicas ponen en operación relaciones de causalidad entre acontecimientos de diversos órdenes; mejor, elaboran representaciones interpretativas que intersectan dos series de acontecimientos heterogéneos sin relación intrínseca: una desgracia se interpreta, por ejemplo, como causada por un acto de brujería. Ahí, en ese recorte primitivo de la realidad, según Gluckman, el antropólogo estará justificado para decir «he aquí una acción ritual», pues satisface los requisitos de su definición que llamaré *restringida*: se refiere a creencias místicas que atribuyen a los fenómenos cualidades suprasensibles, o que no se derivan de la observación, o que no pueden ser lógicamente inferidas de ella, o cualidades que los fenómenos no poseen. Los nativos no pueden pensar de otro modo, pues el patrón de pensamiento en el que viven y que les coacciona es uno «cerrado», son cautivos de él. En «Social Beliefs and Individual Thinking in Tribal Society» Gluckman recuerda su artículo sobre los rituales de rebelión: así como a los zulú les es imposible concebir otro sistema político fuera de la monarquía, que los hombres no cuestionan, sino sólo a un rey en particular, así el infortunio y la prosperidad dependen de la ausencia o presencia de la brujería y del culto a los espíritus ancestrales, esto es, no pueden pensar de otro modo (1968*c*). «El africano no puede ver —escribió Gluckman (1976: 21)— que [su] sistema es falso y, además, tiene que razonar en función de él, como nosotros en función de nuestras creencias científicas.»

Con una diferencia importante que Gluckman silencia. Las creencias y nociones científicas no tejen ninguna tela de araña en su derredor, y son suficientemente potentes como para distinguir, primero, que ahí hay un patrón de pensamiento, un sistema de creencias y nociones místicas, segundo, que éste es falso, de otro modo Gluckman sucumbiría en un relativismo epistemológico.



Hago notar que la idea de un sistema de creencias cerrado, en el que están atrapados los nativos, se ha convertido en un fuerte supuesto teórico más o menos extendido en la antropología contemporánea. Para los neointelectualistas, se recordará, ello se debe a que las sociedades tradicionales carecen de una actitud crítica, de instituciones sociales donde se estimulen o se promuevan ciclos argumentales que reconozcan las dificultades, conflictos y problemas asociados con las creencias sostenidas. En cambio, para los pensadores de la tradición durkheimiana ése es un rasgo propio de los patrones de pensamiento primitivo si se les interpreta literalmente, pero ésta no es la interpretación correcta, de aquí que una premisa fundante de su programa sea la de distinguir las acciones instrumentales de las expresivas o simbólicas. Cuáles son las relaciones propuestas entre unas y otras acciones será un criterio para distinguir a los diversos defensores de la tradición simbolista. No obstante, tanto los durkheimianos como los neointelectualistas suelen recurrir a los mismos datos para apoyar la existencia de patrones de pensamiento cautivadores: ante ciertos materiales empíricos que refutan al sistema de creencias, los creyentes introducen hipótesis *ad hoc* para salvarlo; más aún, ellos por sí solos difícilmente presionarían sus argumentos al punto tal que descubrieran contradicciones en sus creencias sobre el funcionamiento del mundo. La evaluación de estos supuestos teóricos y de esos materiales «refutadores» constituye un tema genuino de indagación para una antropología de las creencias.

Introduzco, con el fin de ofrecer *otra* interpretación de los textos de Gluckman sobre los rituales, un argumento que me será de utilidad más abajo. En su análisis del concepto de ideología, Luis Villoro sostiene que este término «no se aplica a enunciados o creencias aisladas, sino a conjuntos de enunciados o creencias, que pueden estar más o menos sistematizados, pueden ser más o menos teóricos y son susceptibles de ser com-

partidos por un grupo de individuos» (1985: 20). Por tanto las creencias y nociones místicas que Gluckman asocia a los comportamientos rituales pueden en principio y por definición ser ideológicos. Gluckman atribuyó falsedad al sistema de creencias africano, pero le corrijo en atención por lo menos al principio de caridad de Davidson: no toda noción mística es necesariamente falsa, no es falsa, pues, por ser mística. Místico sólo significa que trasciende la experiencia empírica; más bien la ambigüedad del término místico está en que para Gluckman todo lo que trasciende la experiencia empírica se funda en creencia. Idea inaceptable, ya que toda afirmación metafísica sería creencia. Acaso Gluckman quiso decir que las creencias místicas no están fundamentadas en razones objetivas y, enfatizo, las creencias no fundamentadas en razones objetivas no necesariamente son falsas.

Villoro ha distinguido dos acepciones del término «ideología», muy comunes en la literatura, pero incompletas si se las considera aisladamente: la concepción noseológica y la sociológica. Más adelante discutiré esta última, por ahora me interesa sólo la primera: «el concepto noseológico de ideología sólo se aplica a enunciados que no están lo bastante justificados e, indirectamente, a las creencias expresados en ellos. No dice nada acerca de las relaciones entre las creencias y las relaciones sociales. Su función teórica es *describir una forma de error*. Su método para determinar la ideología debe ser, pues, un análisis conceptual» (1985: 22). De la definición transcrita de comportamiento ritual y de su evaluación del sistema de creencias africano, Gluckman reconoció implícitamente que se trata de un conjunto de enunciados no justificados objetivamente, a pesar de lo cual existen ciertos motivos que inducen a los africanos a creer en ellos aunque carezcan de razones suficientes para fundarlos. A diferencia de los intelectualistas, la explicación gluckmaniana del comportamiento ritual no se detuvo con esta descripción. De ahí que la concepción noseológica de ideología sea insuficiente, pues es incapaz de suministrar una explicación adecuada de la existencia de esos enunciados, para ello se requiere de una fusión de la concepción noseológica con la sociológica, sobre la que volveré más adelante. Por ahora aclaro: no estoy sosteniendo en mi interpretatción que las creencias místicas, por no estar fundamentadas en razones objetivas, satisfacen la con-

cepción noseológica de ideología. Sin embargo, como Gluckman sí atribuyó falsedad al sistema de creencias africano infiero que tendría que reconocer que éste es ideológico en su acepción noseológica, aun cuando no haya sometido a un análisis conceptual serio la forma de error imputada. El análisis del concepto ideología de Villoro me será de utilidad para establecer un juego de contrastes y de clarificaciones.

Si he introducido estas reflexiones es porque han sido provocadas por la definición de comportamiento ritual propuesta por Gluckman, en la línea de Evans-Pritchard, y por la tensión que ella suscita. He afirmado que la noción de «ritual» pertenece al discurso teórico de la antropología, como tal es un concepto sociológico; pero también alude a un conjunto de prácticas consideradas universales en la vida social. En tanto componente de una red conceptual, «ritual» nos ofrece unas *prescripciones metodológicas* que señalan al antropólogo cómo debe proceder: ahí donde se encuentre con conductas cuya inteligibilidad dependa de un conjunto de enunciados insuficientemente justificados y que presumiblemente expresan creencias místicas, ahí el analista podrá sostener —con razones plausibles— que atestigua comportamientos rituales. (Desde luego los rituales poseen ciertas propiedades formales que los distinguen de otros comportamientos, aunque ellas no constituyen condiciones suficientes para demarcar las conductas rituales de las no rituales. Más adelante abundaré sobre estas propiedades formales, aquí sólo me interesa discutir la definición *restringida* de ritual de Gluckman.)

Pero también «ritual» es un término que se propone *describir* cierta clase de actividades. Cuando Gluckman escribe que el comportamiento ritual «se explica por nociones místicas», y que «no hay ningún nexo objetivo entre el comportamiento y el acontecimiento que se pretende causar», percibo las siguientes consecuencias. Se ha visto que, desde el punto de vista de los nativos, existe algún nexo entre el comportamiento ritual y el acontecimiento que se pretende causar, de tal suerte que este último, digamos un accidente personal, se interpreta como causado por un acto de brujería. El nativo explica su desgracia a partir de las creencias y nociones místicas en curso de su tradición. No el accidente, pero sin duda tanto el acto de brujería realizado por alguien o atribuido a alguien, como la misma re-

presentación interpretativa o la narrativa que el accidentado ha construido, es decir, los enunciados que expresan creencias, son instancias de comportamientos rituales. No estoy afirmando que toda creencia mística es un acto ritual. Asumo que los enunciados que las expresan —que no se presentan aislados, sino en tramas de discursos, narrativas o representaciones interpretativas— son instancias de acciones rituales.

En la ceremonia a *Nomkubulwana* las mujeres evidentemente se comportan ritualmente, pero también los hombres que no participan directamente en ella: al enunciar que gracias a la realización de la ceremonia se espera bienestar y prosperidad a toda la comunidad se estarán comportando ritualmente. La acción misma y la interpretación que de ella hacen los nativos a partir de las creencias de su tradición son ambas expresiones de comportamientos rituales: satisfacen la definición *restringida* de ritual. La tensión que surge no es menor, y las consecuencias que produce no resultan satisfactorias. Como término *descriptivo* «comportamiento ritual» se torna difuso y amplía en exceso su campo de operación, pues desde el punto de vista de los nativos no hay modo de deslindar clara y distintamente las acciones técnicas de las expresivas o simbólicas: la ceremonia a *Nomkubulwana* es entendida como un medio adecuado para satisfacer los fines deseados —la prosperidad y el bienestar de la comunidad. Otro ejemplo. La construcción de las canoas entre los trobriandeses no es la suma de conductas instrumentales y simbólicas: ambas conforman un tejido inconsútil; ningún trobriandés osará surcar los mares sin los ritos mágicos que otorguen velocidad y seguridad a su navío, pero tampoco lo harán si la canoa no fue construida por un carpintero especialista.

Como el estudio de los rituales se origina de la marcada distinción entre las acciones técnicas y las simbólicas, cuando el antropólogo ha evaluado que algunos enunciados expresan creencias místicas que están insuficientemente justificadas, asume que esta discursividad exige un proceso de desciframiento de mensajes subyacentes o un descubrimiento de significados ocultos. Desprovistos de toda agencia humana, movidos por una tradición y una estructura social compulsivas, como se constató en el análisis gluckmaniano de los rituales de rebelión y en el modelo criptológico de interpretación, los ejecutantes rituales envían mensajes y/o significados que no saben que

transmiten, pero que están siempre disponibles a la mirada de un decodificador privilegiado. A reserva de que detallaré más adelante su propuesta, la antropología simbólica de Gluckman se gesta o se activa sobre estos supuestos. Además el abanico de operaciones que pretende abarcar el concepto «comportamiento ritual» ha de incluir ciertas acciones verbales, inclusión presente en Malinowski, pero más bien desdeñada por Gluckman. Ahora bien, como noción *prescriptiva*, componente de una red conceptual, según fuera desarrollada por Gluckman, me planteo una interrogante: ¿cómo inferir creencias y nociones místicas a partir de acciones rituales si, de acuerdo a la concepción disposicional, sólo unas cuantas creencias se traducen en acciones? (Insisto: y donde el nivel exegético, el de la interpretación de los nativos, constituye un caso particular de las acciones rituales.) Si la inferencia de creencias es un problema, otro lo es el cambio de creencias. Mejor, en Gluckman, como ya se constatará, este cambio tiene sólo una dirección: el paulatino debilitamiento y sustitución de las creencias y nociones místicas por las seculares. En este punto, sólo en este, su posición parece estrecharse con la de los antropólogos victorianos: se concibe que el comportamiento ritual tiene algo de rezago del pensamiento. Pero me he impacientado e injustamente destaqué apenas un aspecto de la noción gluckmaniana de ritual. Continuaré con mi exposición de su clasificación conceptual para abundar sobre la dimensión moral de los rituales y su acercamiento con la concepción sociológica de ideología.

Gluckman distinguió cuatro clases de acciones rituales. Esta clasificación, extrañamente, no la sostuvo en sus escritos posteriores, pero tampoco estableció con claridad los criterios que la organizaron: 1) las acciones mágicas, relacionadas con el uso de sustancias activas por virtud de poderes místicos; no está de más destacar que Gluckman despreció las ideas que Malinowski había propuesto sobre el poder de las palabras mágicas: por más equivocadas que le hubieran parecido no dejaban de abrir un genuino tema de investigación; más aún, como ya lo he afirmado, desdeñó el papel que las acciones verbales desempeñan en los comportamientos rituales; finalmente desconsideró el carácter instrumental asociado a las prácticas mágicas; 2) las acciones religiosas, relacionadas con el culto a los ancestros; 3) los rituales sustantivos o constitutivos, que expresan o alteran las relacio-

nes sociales con referencia a nociones místicas; el ejemplo que tenemos más a la mano son los ritos de paso; y 4) los rituales «factitivos», que aumentan la productividad o la fuerza de la comunidad en su conjunto, o bien la purifican, la protegen o le otorgan bienestar: el ritual a *Nomkubulwana* ilustra esta clase de ritual. Así como los sustantivos, los rituales «factitivos» expresan o alteran las relaciones sociales, pero con un añadido: en estos últimos se realizan acciones prescritas por los miembros de la congregación sólo en relación con sus papeles o roles seculares (Gluckman, 1962: 23). De los rituales sustantivos y «factitivos», que expresan o alteran las relaciones sociales, Gluckman propuso una nueva categoría, la de «ritualización de las relaciones sociales» (en lo que sigue, por brevedad, ritualización). Con la introducción de esta categoría, Gluckman distinguió a los rituales como tales de ciertas acciones sociales ritualizadas, caracterizadas por ser interacciones cara a cara y cotidianas; además le sirvió para contrastarla con otra, la de «ritualismo»:

> [...] necesito proponer un término para singularizar la tendencia en las sociedades tribales de hacer un uso ritual de los roles y relaciones sociales en sí mismos, un uso ritual de su expresión y alteración, y la forma en que logran la prosperidad material de la sociedad. Propongo utilizar la frase «ritualización de las relaciones sociales» para definir esta tendencia, y sugiero que la noción de «ritualismo» sea reservada para aquellas acciones muy estilizadas, referidas a nociones místicas, pero que no despliegan un uso ritual de los roles y relaciones sociales de quienes participan en la congregación [...] [En el ritualismo] las congregaciones sólo se reúnen para rendir culto a Dios, cada hombre está en comunión con la deidad [1962: 24, 20].

Que en las sociedades tribales exista una alta ritualización —como aseverara van Gennep— porque sus actividades están envueltas por lo sagrado es en sí mismo un dato que requiere una explicación. Si para Durkheim, y en este punto Gluckman conviene con el pensador francés, la realidad que simboliza lo sagrado es la sociedad, entonces es en ésta donde tendríamos que investigar para resolver el problema planteado: ¿por qué existe una elevada ritualización en las sociedades tradicionales, una presencia significativa, dominante, de creencias y nociones místicas en las relaciones sociales? Gluckman aceptó que la res-

puesta se encuentra, efectivamente, en la peculiar organización social de esas sociedades. Esquematizo la explicación que ofreció: *a*) las sociedades tribales tienen economías de subsistencia; *b*) en las economías de esta clase las relaciones sociales sirven, al mismo tiempo, diversos propósitos, es decir, son relaciones de *carácter o contenido múltiple*; *c*) la producción para la subsistencia en dichas sociedades se sustenta en grupos de parentesco, aunque no exclusivamente, organizados en pequeños poblados y aldeas, partes de los cuales forman el núcleo de las unidades residenciales; *d*) las relaciones entre sus miembros sirven para intercambiar y consumir bienes; la crianza y educación de los niños se realiza al interior de los mismos grupos; éstos conforman igualmente unidades políticas distintivas en el sistema social; y también se reúnen como congregaciones religiosas para rendir culto a sus dioses comunes.

Primera conclusión de Gluckman: en las sociedades tribales los individuos desempeñan la mayoría de sus roles —como creyente, brujo, consumidor, trabajador, propietario— en una asociación estrecha con aquellos con quienes se relacionan como padre, hijo, hermano, hermana, esposa; y con quienes comparten por añadidura, en un pequeño escenario —la aldea, la unidad residencial—, su «ciudadanía». En las sociedades tribales este carácter múltiple de las relaciones favorece el desarrollo de la ritualización, esto es, de observancias o convenciones culturales especiales para denotar si un hombre interactúa con otro como padre e hijo, hermano o abuelo, brujo o propietario. Estas ritualizaciones u observancias, que suelen exagerarse, segregan o distinguen los roles en los grupos sociales ahí donde pueden ser confundidos. Si en las sociedades modernas las redes de relaciones de cada individuo están fragmentadas, armadas por diversas subredes aisladas entre sí —diferentes «provincias de significados», Alfred Schütz *dixit*—, y la evaluación del desempeño en una no afecta necesariamente a las otras, en las tribales el desempeño de un rol particular, pongo por caso el de brujo, estará sujeto a múltiples evaluaciones que afectan su posición no sólo como brujo, esas evaluaciones también se extienden al conjunto de sus relaciones integrales que contienen diversos roles, ya como padre o hermano, hijo, esposo, creyente o propietario. Es justamente por esta cerrada trama tejida con sólo un

hilo, por este apretado entrelazamiento con el que están compuestas las relaciones en las sociedades tribales, que se les inviste de valor moral: un creyente que falta a sus obligaciones con los espíritus ancestrales estará sujeto a evaluaciones morales que afectan negativamente sus relaciones con sus padres, sus hijos, con el grupo como un todo. En palabras de Gluckman,

> Dado que los hombres y las mujeres en las sociedades tribales desempeñan la mayoría de sus distintos roles con el mismo conjunto de asociados, cada acción está cargada de una significación altamente moral. Cada acción acusa evaluaciones morales complejas, y los incumplimientos resuenan no en los roles aislados, sino en el conjunto de las relaciones integrales que contienen muchos roles. Creo que es esta combinación de evaluación moral y efectos que se propagan por el quebrantamiento de un rol la que explica la forma en que los diversos roles están ritualizados, y por qué los rituales están vinculados a tantos cambios de actividad en las sociedades tribales [1962: 26-29].

El orden social está tan impregnado de juicios morales y de creencias y nociones místicas que un incumplimiento cualquiera de los preceptos asociados a los roles se difunde en y perturba, como en una reacción en cadena, las relaciones al interior del grupo y las de éste con la naturaleza. Inversamente, continúa Gluckman, una perturbación en el mundo natural —sequías, accidentes, epidemias, malas cosechas, enfermedades— es interpretada por los nativos como resultado obvio de una perturbación de los órdenes moral y social.

Segunda conclusión: la ritualización de las relaciones sociales consiste en segregar los roles —esto es, demarcar los propósitos que cada rol implica en situaciones dadas— en conformidad con las reglas dictadas por la costumbre o tradición sagrada; al evitar las confusiones en el desempeño de roles, al codificar la etiqueta, al marcar la correcta distancia social entre los actores, la ritualización evita cualquier tipo de perturbación y salvaguarda la unidad y el equilibrio del sistema social. No carece esta idea de ritualización de alguna semejanza con lo que Erving Goffman ha denominado la interacción ritual (1970). Para el etnometodólogo norteamericano la intensa regulación de las conductas sociales en *toda* sociedad responde a una necesidad: la de instituir

un mínimo de predecibilidad en las interacciones. Más todavía, las características estructurales básicas de la interacción son la aceptación mutua y la expectativa: «un acto que está sometido a la regla de la conducta es una comunicación, pues representa una forma en que los yo son confirmados, tanto el yo para el cual la regla es una obligación como aquél para quien es una expectativa» (1970: 51-52). Subrayo aquí algunas propiedades formales de los rituales: el ritual es una declaración de forma y de orden, responde a reglas o en el proceso mismo en que se despliega va regulando, establece o va estableciendo conexiones entre elementos heterogéneos. Al ritual le es propio representarse como predecible. La ritualización en el sentido gluckmaniano y las interacciones rituales de Goffman tienen un importante efecto conservador sobre los encuentros. En principio evitan las disrupciones, en ellos intervienen mecanismos de deferencia (ejemplos: saludos, cumplidos, disculpas, inclinaciones) y de procedimiento (discreción, sinceridad, dominio, turnos comunicativos), y siguen *líneas* de desarrollo:

> Toda persona vive en un mundo de encuentros sociales, que la compromete en contactos cara a cara o mediatizados con otros participantes. En cada uno de esos contactos tiende a representar lo que a veces se denomina una *línea*, es decir, un esquema de actos verbales y no verbales por medio de los cuales expresa su visión de la situación, y por medio de ella su evaluación de los participantes, en especial de sí mismo [Goffman, 1970: 13].

No quiero abusar de las similitudes entre ritualización e interacción ritual. Apenas he sugerido ciertas convergencias y alguna inclinación de la obra de Gluckman por la tradición fenomenológica de la vida social. Cabe resaltar, sin embargo, dos diferencias básicas. Para Gluckman la ritualización sólo es inteligible a la luz de las creencias y nociones místicas que las conforman; y su interés en ella no reposa ni se agota en el análisis de la estructura de la interacción en cuanto unidad fundamental de la vida social, sino en lo que tiene de salvaguarda de la unidad y equilibrio del sistema social.

¿Cómo concibe Gluckman, ahora, en este espacio discursivo, la idea de unidad y equilibrio? Me temo que de un modo muy distinto al implicado en su análisis situacional del puente.

En este último se refería a la unidad de un sistema desigual; a los mecanismos de explotación y subordinación, de cooperación e interdependencia, mediante los cuales el sistema se reproducía con todo y la profunda desigualdad sobre la cual se fundaba. Cuando Gluckman se ocupó de analizar los rituales y la ritualización puso como fondo *otros* contenidos a la idea de unidad social; una idea mucho más cercana a la de solidaridad mecánica de Durkheim y a la concepción *integracionista* del ritual: el ritual y la ritualización hacen recordar a la comunidad que comparte valores y creencias, que comparte los preceptos adecuados para cada desempeño de rol, contribuyendo así necesariamente a su solidaridad; son ambos concebidos como necesarios para la estabilidad social (Peacock, 1975: 16). Si bien la noción de ritualización posee potencia heurística, al caracterizarla Gluckman enfatizó en demasía su sesgo normativo, y la ubicó como parte de una estructura de estatus, posiciones y roles a desempeñar en desmedro del análisis situacional complementario; centró su atención en las regularidades de las relaciones entre posiciones y estatus, y en la evaluación del desempeño de los papeles sociales (Van Velsen, 1967). Puedo hacer extensiva a Gluckman la crítica que Alasdair MacIntyre esgrimió contra el emotivismo de Goffman: «ha excluido el yo de su interpretación de papeles, arguyendo que el yo no es más que "un clavo" del que cuelgan los vestidos del papel». Sin duda Gluckman tuvo razón cuando sostuvo que en las sociedades tradicionales los individuos se identifican a sí mismos y son identificados por los demás a través de su pertenencia a una multiplicidad de grupos. Pero «conocerse como persona social no es, sin embargo, ocupar una posición fija y estática. Es encontrarse situado en cierto punto de un viaje con estaciones prefijadas; moverse en la vida es avanzar —o no conseguir avanzar— hacia un fin dado» (MacIntyre, 1987: 53).

Al indagar los rituales y la ritualización, Gluckman *relegó*, aunque no negó, sus propuestas sobre el fluir de la vida social, sobre las asperezas de los procesos sociales, las ambigüedades y vaguedades propias de los principios y normatividad sociales, sobre la naturaleza esencialmente conflictiva de la sociedad, y quedó encerrado «en la disyuntiva de la regla y la excepción», como escribiera Bourdieu, y también en la disyuntiva del bien y el mal, donde el mal es la excepción trágica a la regla que traerá

consecuencias nefastas —desarreglos en la naturaleza, desajustes en las relaciones sociales— para el grupo y los individuos: «la brujería como teoría de las causas de las desgracias está vinculada con las relaciones personales entre la víctima y sus convecinos, y con una teoría de los juicios morales sobre lo bueno y lo malo; como a los africanos solamente les interesa saber si sus convecinos son brujos cuando sufren desgracias, indagan entre sus enemigos para descubrir a los que puedan tener dicho poder; piensan en alguien con quien hayan reñido y lo consideran sospechoso de hacer el mal» (Gluckman, 1976: 17; y 1968*c*).

La sospecha y la acusación de que alguien ha hecho un daño o un mal es un comportamiento ritual —porque establece nexos objetivos donde no los hay en conformidad con un conjunto de creencias místicas— que puede suscitar riñas interpersonales. Basta una riña «entre hermanos para poner en peligro el trabajo de producción, afectar la solidaridad de la acción política y dificultar la unidad de un grupo religioso; por tanto con cada *quebrantamiento de una norma* se ven afectadas muchas relaciones y actividades». El «comportamiento ritual» puede menoscabar la unidad del sistema en la medida que expresa confusiones, violaciones y conflictos; unidad que, teórica y prescriptivamente, tendría que preservar. Además, Gluckman ha trazado una imagen vulnerable y frágil de las relaciones sociales en las sociedades tribales, pues ellas no están, no pueden estar desprovistas de una incertidumbre radical; cada relación como se ha constatado puede desembocar en el abismo: aflicciones, accidentes, sequías, desastres naturales, en fin, en la ruptura del precario equilibrio que la ritualización se esfuerza, a veces vanamente, por conservar. Desde otra ruta Roberto DaMatta (1991: 51) arribó a la conclusión a la que yo he llegado: Gluckman nos propuso la idea de un «sistema en el que todas las relaciones están en un delicado equilibrio; cualquier cambio en una relación provocaría una reacción en cadena de alteraciones en todo el sistema. Entonces, la dimensión mística de las relaciones sociales resultaría de su estilo de contenido múltiple de vincular posiciones sociales que genera —en la esfera ideológica— una visión sobredeterminada del sistema, donde todo está relacionado con todo; donde cada vínculo social posee un significado moral inexorable».

Nunca suficientemente explicitada o al menos abiertamente asumida en su obra, para Gluckman el conjunto de creencias y nociones místicas depende estrechamente del carácter múltiple de las relaciones sociales en las sociedades tribales. Luego, delimitar todo comportamiento ritual a partir de ese conjunto de creencias y nociones es como quedarse a mitad del camino o detenerse arbitrariamente en las meras apariencias. Pobre es el papel que desempeñan dichas creencias y nociones, pues al cabo no conforman sino «patrones de pensamiento» en los que están atrapados los nativos, y por añadidura son dependientes de cierta clase de relaciones sociales, las de carácter múltiple. Si la dimensión mística resulta del estilo de contenido múltiple de vincular posiciones sociales, y si la función atribuida a la ritualización es la de segregar roles en un sistema jerárquico de posiciones y relaciones, entonces no hay razón de peso alguna para sostener que la ritualización sea exclusiva de las sociedades tribales: en las complejas también existen demarcadores altamente convencionalizados para segregar roles, para enfatizar la naturaleza jerárquica de un sistema de posiciones y relaciones, no exentas estas últimas, en todos los casos, de contenido múltiple. Defenderé otra interpretación, que la ritualización es una forma de actuar por medio de la cual se pretende no sólo distinguir, estratégicamente, unas acciones sociales de otras, sino también privilegiar, en un espacio acotado, aquello que se hace o dice: focaliza o centra la atención. Abundo.

Se me puede objetar que por definición Gluckman aplicó la noción de «ritualización» sólo cuando ella es explicada por creencias y nociones místicas, como en las sociedades tribales según los nativos. Pero ellas no son sino traducciones, en otro plano, de ciertas condiciones sociales precisas, el de las relaciones de contenido múltiple, y cuando éstas desaparezcan, hipotéticamente, aquellas creencias y nociones lo harán también. Mi observación a Gluckman consiste en que las relaciones de contenido múltiple, tal y como él las describió, características de las sociedades tribales, no desaparecen en las complejas, y no están vinculadas en éstas con nociones y creencias místicas. Más todavía, la ritualización de la vida social —entendida como la segregación de roles en un sistema jerárquico de posiciones y relaciones— es uno de los temas favoritos de estudio en las sociedades complejas del interaccionismo simbólico y la etnometodología

contemporáneos. En consecuencia, la definición de comportamiento ritual que nos ofreció Gluckman es insuficiente.

Hay cabida para otra perplejidad, para darle lugar presiono más aún la argumentación de Gluckman. Como es dable suponer, el africano no está en realidad cautivo por su patrón de pensamiento, y tarde o temprano podrá concebir otro sistema político diferente al de la monarquía, pues el «estilo de contenido múltiple de vincular posiciones sociales» varía con el grado de secularización de una sociedad. Así, la dimensión mística, la ritualización, la teoría de las causas de las desgracias y la teoría moral de las relaciones se agudizan o debilitan en función de la menor o mayor secularización de la vida social. Gluckman postuló un par de principios interrelacionados para dar cuenta tanto de la relación entre comportamiento ritual y secularización como de las variedades de la ritualización en las diferentes sociedades tribales:

> *a*) Cuanto mayor sea la diferenciación secular del rol, menor será la actividad ritual; y cuanto mayor sea la diferenciación secular, menos místico será el ceremonial de etiqueta;
> *b*) cuanto mayor sea la multiplicidad de roles indiferenciados y sobrepuestos, mayor será la actividad ritual para separarlos [1962: 34].

Respecto a la vida ritual, Gluckman (1962: 31) parece inclinarse, quizá a pesar de él, por un principio de corte evolucionista —de lo místico a lo secular, de lo ritual a lo ceremonioso—, ya que destacó que el pobre nivel de desarrollo tecnológico en las sociedades tribales es uno de los factores que contribuye a explicar la elevada presencia en ellas de actividad ritual. En el modelo de argumentación que distingue a las acciones instrumentales de las rituales la relación entre ambas es inversamente proporcional, y no complementaria como lo fue, por ejemplo, para Malinowski. De acuerdo al antropólogo polaco las creencias místicas y las acciones mágicas son una respuesta tribal para aliviar las angustias y ansiedades en las que los individuos viven debido a su rudimentario cuerpo de conocimientos y prácticas científicas y tecnológicas. Donde éste muestra flaquezas irresolubles en sus propios términos, se activan los rituales mágicos, y con ellos una fuerza psicológica

que provee de confianza a los hombres apesadumbrados. «Sin embargo —aseveró Gluckman—, las tesis de este tipo no explican una característica importante de las creencias místicas y los rituales: tienen un fuerte contenido moral que hace referencia a las relaciones morales entre los miembros de varios grupos» (1978: 288). No obstante, la moralidad de las relaciones sociales es dependiente del grado de secularización de las sociedades: será tanto mayor cuanto menor sea la secularización. ¿Cómo medir la secularización? En términos de Gluckman, conforme las sociedades comiencen a producir excedentes y generen desarrollos tecnológicos, conforme las acciones instrumentales abarquen cada vez más ámbitos de la vida social, conforme se atribuyan a los fenómenos cualidades que se deriven de la observación o que puedan ser lógicamente inferidas de ella, es decir, conforme las nociones de sentido común y las científicas reconstituyan o remodelen los patrones de pensamiento tradicionales, la segregación de roles se tornará más secular y, por lo tanto, disminuirá la actividad ritual y la presencia del sistema necesariamente asociado de creencias y nociones místicas. Con la modificación de la organización social es de suponerse que las creencias místicas también se transformarán o se debilitarán: la vida ritual en las sociedades tribales constituye, para Gluckman, una fuente de información sobre las condiciones sociales de un sistema.

Se me puede objetar que mi lectura de Gluckman guarda algún parentesco con la posición intelectualista, o que al menos no he explicitado una premisa básica del fundador de la Escuela de Manchester, a saber, para Gluckman las creencias místicas son algo más, y de modo más relevante, que creencias: son símbolos. Y como símbolos que son de cierta clase, en y por ellos los nativos «sienten su unidad y perciben sus intereses comunes». Aduje arriba que la antropología simbólica de Gluckman se gesta o se origina a partir de algunos de los siguientes supuestos: actores desprovistos de agencia humana, movidos por una tradición y una estructura social compulsivas, y aparentemente cautivos de sus «patrones de pensamiento». Una vez parado sobre ese terreno, el antropólogo procede a decodificar mensajes, mensajes que simbolizan la unidad y solidaridad *incuestionables* del grupo. El argumento desde luego es más complejo. Ya lo revisaré, pero antes de discutir este desplaza-

miento, creo que el tema de la ritualización ha de agotarse para clarificar lo que sigue.

Es posible distinguir otra influencia de Durkheim en la obra de Gluckman que comento: si el primero postuló la distinción entre sociedades donde el pensamiento religioso se propone explicar el universo físico de aquellas otras en las que el pensamiento lógico o científico ha relevado de ese quehacer al religioso en una suerte de continuidad más que de contraste (distinción análoga a la de tradición y modernidad propuesta por los intelectualistas, véanse arriba pp. 90-91), el segundo postuló la distinción, en un polo, entre sociedades con una intensa actividad ritual, y por tanto con sistemas de creencias y nociones místicas que regulan la vida social, y en el polo opuesto sociedades con una pobrísima ritualización —pero todavía con ritualismo— y por tanto con un sistema de creencias secularizado que opaca y margina a las místicas. En todo caso entre unas y otras se instaura una especie de continuidad/evolución, a pesar del *dictum* gluckmaniano de que los africanos son cautivos de su propio sistema de creencias místicas, *dictum* que, insisto, se deriva de su concepción sociológica del ritual.

Para extender su potencia heurística, examino el concepto de ritualización. Al segregar los roles en un sistema jerárquico de posiciones y relaciones, la ritualización también *integra* a los actores humanos y no humanos en *otro contexto*. Al oponer ciertos elementos en una situación dada vincula a otros; la ritualización exhibe algunos rasgos de la vida social e inhibe otros; prescribe conductas y vuelve invisibles o prohíbe otras posibilidades de actuar. La ritualización demanda de los hombres una mirada atenta a ciertos aspectos de la realidad, al tiempo que aísla otros; demanda una mirada al interior del sistema social según él está estructurado desde un horizonte. La ritualización vuelca la atención hacia el espacio social en el que se despliega; es siempre situacional y se ejercita en consecuencia desde un horizonte, horizonte que acaso pueda ser el dominante e impuesto por un grupo al resto de la sociedad, pero desde luego no el único.

Al volcar la atención y al focalizar ciertos aspectos del sistema jerarquizado de posiciones y roles, la ritualización *posibilita* la reflexión y la crítica del mismo sistema: no sólo representa las condiciones sociales y normativas de la vida, también puede

constituirse en una experiencia reflexiva y crítica de esas condiciones. El análisis situacional del puente está saturado de ritualizaciones: quién habla, en qué orden, con qué lengua, quién traduce, qué se puede decir, qué no se puede afirmar, cómo se dan los saludos de bienvenida, quién permite el destazamiento de la res propiciatoria. Y no todas ellas están vinculadas a nociones y creencias místicas. Los mismos comportamientos de los empleados de las organizaciones modernas, por poner otro ejemplo, suelen estar ritualizados. Así entendida, la ritualización es una instancia de la normatividad legítima en tanto autoridad racional de la sociedad que se articula sobre dos factores: la obligatoriedad y la deseabilidad de la norma. Pero esta afirmación, a diferencia del Gluckman que indaga la vida ritual, no me conduce necesariamente a «la disyuntiva de la regla y la excepción». Convengo con Sally F. Moore (1979: 41) en que «las reglas establecidas, las costumbres y los esquemas simbólicos existen, pero éstos operan en la presencia de áreas de indeterminación, de ambigüedad, de incertidumbre y manipulación. El orden [la normatividad legítima] nunca se despliega plenamente, no puede hacerlo. Los imperativos culturales, contractuales y técnicos siempre dejan resquicios, requieren de ajustes e interpretaciones para que sean aplicables en situaciones singulares; y ellos están saturados de ambigüedades, de inconsistencias y muy frecuentemente de contradicciones». Al segregar e integrar, al exhibir e inhibir, al vincular y separar, al focalizar, en fin, la mirada de los individuos en la normatividad legítima, la ritualización de las relaciones sociales se propone reducir las indeterminaciones y ambigüedades de los procesos sociales, tal su ámbito de operación. Pero al posibilitar la reflexión y la crítica a veces no sólo no las reduce u oculta, las descubre, establece condiciones para el cambio. En fin, otra forma de defender que la ritualización no es exclusiva de las sociedades tribales.

Se podrán cuestionar mis argumentos, y también mi empecinamiento. Se insistirá que Gluckman propuso la idea de ritualización para aludir:

1) A la segregación de roles que efectúan los individuos en sus relaciones sociales ya que se pueden confundir en las sociedades tribales, caracterizadas por relaciones de contenido múltiple, donde todo está relacionado con todo;

2) la segregación se realiza a través de convenciones culturales, verbales y no verbales, que marcan las distancias sociales correctas para cada situación entre los actores;

3) dado su carácter múltiple, las relaciones sociales están impregnadas de moralidad y por tanto están sujetas a continuos mecanismos de evaluación moral y normativa;

4) el quebrantamiento no prescrito e impredecible de las normas atinentes para cada rol generará en principio desajustes en la vida social y en el mundo natural no sólo contra los transgresores directos, también contra algunos miembros de su grupo o contra todo el grupo;

5) esta dimensión moral de las relaciones está necesariamente articulada con una dimensión mística; un cuerpo de creencias y nociones que configuran patrones de pensamiento, al modo de los esquemas conceptuales, en los que viven atrapados los nativos;

6) patrones de pensamiento que atribuyen a los fenómenos cualidades suprasensibles que no se derivan de la observación y que establecen relaciones de causalidad falsas entre ellos; y

7) este cuerpo de creencias y nociones constituye *el* criterio por el cual los analistas estaremos en condiciones de demarcar los comportamientos rituales de los no rituales; por si fuera poco, gracias a esta dimensión mística podremos comprender la intensa actividad ritual en las sociedades tribales. Gluckman propuso que el concepto de «ritualización» se aplique sólo cuando intervienen creencias y nociones místicas según se caracterizaron en los incisos 5), 6) y 7). A éstos se les ha de agregar otro requisito: 8) la articulación entre la dimensión moral y la dimensión mística está simbólicamente mediada; o, con otras palabras, las creencias y nociones místicas son símbolos de la incuestionable unidad y solidaridad del grupo, que eso significa en fin la dimensión moral.

Conclusión: según Gluckman difícilmente encontraremos ritualizaciones de las relaciones sociales en las sociedades complejas. Más aún: dado que él distinguió entre ceremonia y ritual para referirse, en el primer caso, a conductas que no apelan a nociones místicas, ¿por qué no denominar «ceremonialización» a las acciones sociales en las que se segregan e integran roles —que las hay en abundancia—, donde no figure la dimensión



mística como ocurre en las sociedades complejas? Por economía conceptual: aventar al ruedo un nuevo y horrible término, el de «ceremonialización», complicaría innecesariamente la ya de por sí enredada y poco respetada clasificación conceptual diseñada por Gluckman. Convengo, antes de la contrarréplica, que mi respuesta sólo informa algo: pocos respetan la clasificación de Gluckman —tal vez el problema sea de quienes no la siguen, no del antropólogo sudafricano—, y revela además un interés por la belleza, aunque defiendo tibiamente que no está de más considerarla. Dispongo de otras razones para justificar mi alegato, éstas de orden teórico. Señalé que el análisis situacional del puente está saturado de ritualizaciones, y no todas ellas están vinculadas a nociones y creencias místicas que sacralicen el sistema social: un argumento que, en realidad, se opone al paradigma *Aleph* del ritual que subyace a los trabajos de Gluckman. Desde otra aproximación, aduje que, a pesar del papel predominante que desempeñan las creencias en la teoría gluckmaniana del ritual, es de lamentarse que sobre ellas y sus posibilidades y condiciones de transformación la reflexión hubiera sido muy pobre, si no evadida. Omisión tanto más imperdonable cuanto estas creencias configuran patrones de pensamiento que organizan y proveen de sentido a la experiencia; tejen una tela de araña en derredor de los nativos que les impide percibir que están equivocados. También he intentado reconstruir una tensión en su propuesta: las ambigüedades y paradojas que resultan de combinar indistintamente la categoría de «comportamiento ritual», ora como una de carácter descriptiva, ora como una prescriptiva. Es tiempo de atemperar la parcialidad de mi alegato, parcialidad que no es gratuita del todo: no muchas páginas dedicó Gluckman a exponer su antropología simbólica, donde existen respuestas a algunas de las objeciones que le he estado planteando. Antes que con la ritualización o con los rituales de rebelión, las reflexiones de nuestro autor sobre la dimensión simbólica de la vida social están estrechamente asociadas con el estudio del ritual como categoría genérica. A esclarecer estos pliegues, e intentar atar algunos cabos sueltos, dedicaré el siguiente y último apartado.

Vida ritual y los requisitos de la ignorancia y de la inconsciencia

En su batalla contra las indeterminaciones, inconsistencias y ambigüedades de los procesos sociales, y en su lucha por aguzar el sistema jerárquico de posiciones y relaciones, la ritualización tiene algo de tarea de Sísifo. La vida social no termina nunca de fijarse, de acomodarse y ajustarse plenamente a la normatividad y regularización que imponen las acciones sociales ritualizadas. Para Gluckman, según se ha visto, las relaciones sociales en las sociedades tribales son vulnerables e inciertas, se desplazan por la cuerda floja, a punto siempre de incurrir en violaciones y rupturas de *alguna* normatividad que producen sin cesar riñas y conflictos, desavenencias que una naturaleza demasiado celosa cobrará pronto a los hombres pendencieros. Para los nativos, los cismas sociales ofrecen nuevas lecturas e interpretaciones interesadas de las perturbaciones naturales. Conviene, sin embargo, revisar con más detalle la idea gluckmaniana de conflicto que figura como marco general en su exploración de la vida ritual. «Por "conflictos" me refiero al hecho de que muchos de los valores, costumbres, lealtades y obediencias en que los grupos se basan son independientes uno de otro, y en algunas ocasiones son incluso discrepantes entre sí» (Gluckman, 1962: 38). Y en otro texto escribió: «las disputas pueden surgir de lo que he denominado *conflictos* de interés, o de lealtad, u obediencia, o válvula de escape en el sistema; como quiera que sea estos conflictos pueden ser resueltos al regresar a algo así como el patrón original de las relaciones sociales» (1969: 88). Las consecuencias que se derivan de estas definiciones serán mejor percibidas cuando entre en operación con otros términos que le son cercanos. Esto es, Gluckman estableció relaciones estrechas entre, por un lado, los conflictos y las normas, y la ritualización y los rituales por otro. Buscaré esclarecer a continuación la naturaleza de esas relaciones.

Aunque la ritualización «consiste en la actuación especial de los deberes sociales por las personas apropiadas en sus acciones cotidianas» (1962: 50), la pura conformidad con esos deberes es susceptible de provocar conflictos con otras personas que igualmente satisfagan, de acuerdo a su situación, los deberes que les sean estipulados. Consideremos el siguiente pasaje:

> [...] es una característica notable de *todas las sociedades* que los individuos pertenecen a una serie de diferentes subgrupos y relaciones que los vinculan con diversos asociados, de tal suerte que sus «enemigos» en un conjunto de relaciones son sus «aliados» en otro; y una diversidad de distintos lazos interrelacionan a los miembros de la sociedad... [1962: 40, subrayado mío].

Gluckman reubicó aquí el marco de referencia en el que la ritualización opera, un marco más cercano al de su modelo del análisis situacional. Él mismo aceptó, párrafos atrás de donde tomé la última cita, que había sobresimplificado su análisis. Ahora ya no nos encontramos ante un cuerpo de creencias y nociones místicas compartidas por todo el grupo, ni frente a una normatividad autocontenida y cerrada que nos remitía a la «disyuntiva de la regla y la excepción», sino ante un conjunto de valores, costumbres, lealtades y obediencias independientes —que «en algunas ocasiones son incluso discrepantes entre sí»—; conjunto regulativo de la vida social que de situación en situación no es compartido ni utilizado del mismo modo por todo el grupo. La ritualización puede así segregar a los enemigos e integrar a los aliados en diversas redes de relaciones. Luego, puede darse el caso que incluso ahí donde la ritualización actúa eficientemente, esto es, donde cada cual acata sus propios deberes sociales, se expresen conflictos de interés, lealtad o valor entre los individuos y los grupos. Tal la lección de su ensayo de 1940: los miembros de diversos grupos cooperaron entre sí estratégicamente, empero esta alianza o fusión fue situacional y efímera; el sistema social sudafricano se ha erigido sobre principios estructurales en el que esos grupos están en fisión sistemática. De aquí que no todos los conflictos sean iguales, ni las lealtades, ni las obediencias: están jerarquizados, hay unos más primordiales que otros, existen los conflictos básicos o contradicciones estructurales sobre los que se fundan las sociedades. Las desavenencias entre diversos clanes zulúes, por ejemplo, son importantes para comprender al sistema social sudafricano, pero existe otro tipo de conflictos fundamentales a partir de los cuales el analista podrá ofrecer una explicación más plausible del funcionamiento de ese sistema. Es por la manifestación de estos conflictos o contradicciones fundamentales que intervienen los rituales.

Los rituales, para Gluckman, se construyen a partir de la textura misma de las relaciones sociales. Los individuos son parte de y actúan en relaciones de contenido múltiple; a través de acciones sociales ritualizadas muestran su cooperación, lealtad y obediencia, su membresía se los exige. Exigencias que los hace competir, entregarse a luchas y expresar sus conflictos con aquellos individuos y grupos que están sujetos ellos también a sus propias exigencias, membresías y ritualizaciones (por supuesto no tiene por qué ser así en todos los casos, mi punto es que el análisis de Gluckman permite esta posibilidad). Los grupos que en ocasiones están en competencia, en el campo de batalla, en abierta fisión, pueden en otra circunstancia fusionarse, cooperar y ser leales entre sí, acatar las normas pertinentes y mostrar conformidad con la segregación de roles que la ritualización impone. Es en este espacio social saturado de procesos de fusión y fisión estructuralmente derivados del sistema social donde precisamente los rituales emergen:

> [...] y dado que las mismas reglas y valores sociales, establecidas por las diversas relaciones, mueven a los individuos y subgrupos a disputar con sus asociados en su grupo mayor de lealtad u obediencia es que el ritual funciona para encubrir los conflictos fundamentales que se hayan producido. Victor Turner y yo pensamos que a partir de esta situación es que los procedimientos rituales se despliegan, en oposición al uso de procedimientos empíricos o racionales, tales como las decisiones jurídicas [1962: 40].

A diferencia de los procesos legales y jurídicos, Gluckman ha insistido que los rituales no resuelven los conflictos, los mismos que emergen permanentemente 1) a causa de la presencia del conjunto inconsistente, independiente y a veces contradictorio de las normas y reglas sociales, a esta causa del conflicto la llamaré *situacional*; y 2) a causa de los principios básicos y desiguales sobre los cuales se ha construido un sistema social, es decir, sus contradicciones básicas, a ésta la llamaré *estructural*. Esta distinción se justifica porque no todo conflicto está estructuralmente causado, esto es, existen algunos conflictos situacionales que no se derivan de los principios básicos fundantes de un sistema social. En principio, Gluckman hace intervenir las prác-

ticas rituales «para encubrir los conflictos fundamentales que se hayan producido», pero como intentaré mostrar también se celebran actividades rituales ahí donde hubo presencia de conflictos situacionales. Gluckman otorgó a los rituales un doble papel —central uno, periférico el otro— en las sociedades tribales. Uno: «las creencias místicas y prácticas rituales son muy significativas allí donde "encubren" discrepancias fundamentales y conflictos entre los principios sobre los que se basa una sociedad, o entre los procesos constitutivos que funcionan en una sociedad aparentemente bajo un único y definido principio» (1978: 265). Desde este punto de vista, la ritualización y los rituales se complementan en tanto prácticas que permiten la reproducción de un sistema desigual. Aquélla apunta a la consolidación del sistema jerárquico establecido de posiciones y relaciones, estos últimos se activan para encubrir o enmascarar los principios sobre los que se sustenta el sistema social y cuya operación genera conflictos y discrepancias fundamentales. El ritual zulú a *Nomkubulwana* descrito arriba ilustra esta complementariedad. En sus vidas cotidianas, las mujeres zulúes están sujetas a constantes procesos de ritualización para prevenir que sus conductas o algunos de sus estados fisiológicos desencadenen perturbaciones. El ritual a la Princesa del Cielo —con sus conductas invertidas prescritas por la tradición y ejecutadas en un tiempo no profano— constituye la otra cara de la moneda: integra lo que normalmente está separado, exhibe lo que habitualmente está prohibido, y al hacerlo parece dotar de una continuidad e invulnerabilidad al, y ofrece una imagen de completud del sistema social y de los principios en que se sustenta, impone, en fin, un «orden natural de las cosas». Como lo he sugerido, el ritual sitúa a las mujeres zulúes en la estructura social en la que viven, construye una perspectiva, un horizonte desde el cual se le interpreta, se le percibe y experimenta, se le abarca. Un horizonte desde el cual las mujeres zulúes están constreñidas a figurar en ella, pero también uno, y no está de más insistir en este punto, que establece condiciones de posibilidad para la reflexión y el ejercicio de la crítica del sistema social.

La primera función, central, que desempeñan los rituales en las sociedades tribales, según Gluckman, puede denominarse *de enmascaramiento* en la medida que ocultan o encubren los principios fundacionales de un sistema social desigual; operan,

pues, sobre las causas estructurales de los conflictos, embozándolos. A Gluckman no le ocupa aquí si las creencias rituales están o no objetivamente justificadas; atiende a la pregunta: «¿cómo se explica que ciertos individuos tengan ciertas creencias?». A diferencia de la concepción noseológica de ideología, la sociológica —que ahora introduzco— nos remite a un conjunto de enunciados que expresan creencias condicionadas por las relaciones sociales o que cumplen una función social, bien sea de cohesión entre los miembros de un grupo, bien de dominio de un grupo o clase sobre otros. La concepción sociológica de ideología, en la elaboración de Luis Villoro (1985: 21-22),

> [...] se refiere a las relaciones de ciertos hechos con sus condiciones o funciones sociales, es decir, con otros hechos; y un hecho no puede ser verdadero ni falso, simplemente es. Por eso las formulo en términos de creencias. Las creencias son disposiciones; pueden expresarse en un comportamiento verbal, en la formulación de enunciados, pero pueden expresarse también en comportamientos no verbales [por ejemplo, los rituales: RDC] [...] se refiere directamente a hechos psíquicos, que pueden tener causas y efectos sociales (creencias) [...] Su función teórica es *explicar* las creencias por sus relaciones sociales.

Rescato la idea de que lo que está directamente condicionado o puede tener una función social no son los enunciados, sino las creencias o comportamientos de los individuos. Según he insistido, para Gluckman unas *y* otros están condicionados: las creencias rituales derivan de las relaciones sociales de contenido múltiple, y los hombres rituales han sido despojados de toda agencia humana. Una limitación del concepto sociológico de ideología es que excluye toda consideración sobre la suficiencia e insuficiencia de las razones en que se fundan sus enunciados: la mera observación de los factores sociales con los que está en relación un conjunto de creencias no dice nada acerca de los enunciados en que se expresan. El punto al que quiero llegar es el siguiente. Para Luis Villoro los conceptos puramente noseológico y puramente sociológico de ideología son insuficientes. «Para determinar que una creencia es ideológica debemos demostrar, a la vez, y por vías diferentes, que se trata de una creencia insuficientemente justificada [y además es una forma

de error] y que cumple una función social determinada... cumple la función de promover el poder de un grupo» (1985: 39-40). En mi interpretación de los estudios gluckmanianos sobre los rituales, creo haber mostrado que el conjunto de creencias y nociones místicas está insuficientemente justificada, aunque no nos es dable inferir de aquí ni de sus propios materiales empíricos que estamos ante una forma de error, pero, recordaré, sí imputó tal forma de error al sistema de creencias, por lo que tendría que aceptar que es ideológico en su acepción noseológica. Además satisface las condiciones estipuladas por la concepción sociológica de ideología: cumplir una función social, bien de cohesión entre los miembros de un grupo, bien de dominio de un género, grupo o clase sobre otro u otros.

De acuerdo con Gluckman los rituales desempeñan una segunda función —periférica— en las sociedades tribales, que llamaré *de reparación*:

> [...] cada quebrantamiento de una norma causa un desorden moral: se ven afectadas muchas relaciones y actividades. Por el contrario, si los acontecimientos «de afuera» [perturbaciones naturales] no van con normalidad, eso implica que existen desórdenes secretos en las relaciones morales de los miembros del grupo. Estas relaciones morales están estructuradas en términos místicos y su estado de desorden es reparado apropiadamente por medio de la acción ritual [1978: 290].

En esta segunda caracterización, la ritualización y los rituales dejan de ser complementarios en tanto prácticas que propician la reproducción del sistema social. Los desórdenes morales, como he intentado mostrar, pueden surgir incluso donde hay cumplimiento cabal de la ritualización. Con otras palabras, ésta previene pero no garantiza la preservación del orden moral, aun a veces propicia lo contrario. Frente al desorden moral, viniere de donde viniere, esté situacional o estructuralmente causado, se han de activar las actividades rituales con el fin de reparar las perturbaciones que aquél produzca. Aquí percibo otro desplazamiento en la argumentación gluckmaniana sobre el ritual: «la estabilidad y continuidad de la sociedad dependen de la regularidad con que se mantiene el conjunto del tejido normativo» [que en principio la ritualización y los rituales se

empeñan en conservar] (1978: 292). Pero este «tejido normativo» tiene ahora otra acepción. No, desde luego, la de un conjunto de normas inconsistentes e independientes entre sí; dicho «tejido» representa un orden moral general que está asediado, siempre en peligro, por los intereses particulares de los individuos y grupos (y aquí, por su misma caracterización, este orden moral general no se refiere a la idea de una estructura social en equilibrio temporal como un constructo teórico, que Gluckman postulara en su modelo del equilibrio; véase 1968*b*). Vuelve a adquirir fortaleza el dogma durkheimiano de la unidad social como premisa explicativa de la vida ritual:

> El rito surge de las situaciones en las que existe un conflicto entre el orden moral general y los intereses que llevan a los individuos y a los grupos a competir entre sí. Parece que el ritual se desarrolla con mayor fuerza en aquellas situaciones en que los juicios morales afectan a muchas relaciones sociales [1978: 292].

DAT

Como la idea de orden moral en Gluckman, en el mejor de los casos, es inestable, reviso qué condiciones y acciones producen desorden moral: *a*) el incumplimiento del deber por procurar el propio interés; *b*) el incumplimiento de las obligaciones con los parientes; *c*) la violación a los pactos instaurados por la tradición; *d*) la infidelidad con la unidad moral del grupo mayor; y *e*) los conflictos que se derivan de la inconsistencia lógica de los principios estructurales en situaciones concretas (Gluckman, 1978: 293). Dependiendo de cómo se interprete el inciso *d*), que por ahora dejo en suspenso pero que nos remite claramente al problema del poder, las otras causas de desorden moral son situacionales y me hacen recordar el dilema de Antígona.[3] Acciones todas que reclaman la ejecución de rituales para

---

3. Al seguir un precepto religioso-familiar, que manda dar sepultura a los familiares muertos, Antígona se propone inhumar a Polinices, muerto en batalla. Creonte, rey de Tebas, se niega a tal sepultura porque Polinices ha traicionado al pueblo tebano. No resisto la tentación de transcribir estos diálogos, si se me permite, con obvias resonancias gluckmanianas.

ISMENE (*hermana de Antígona*): Reflexiona / nuevo horror de muerte nos espera / si, a la ley desafiando, atropellamos / al rey y su decreto y poderío / ...no hallo / fuerzas en mí para retar a un pueblo.

ANTÍGONA: Que estas excusas te aprovechen. Voyme / a inhumar a mi hermano tan querido / ...hijo de un mismo vientre.

(Enterrado Polinices, guardias de Creonte apresan a Antígona.)

reinstaurar el orden moral, la estabilidad y continuidad de la sociedad. Ahora bien, si se acepta la idea de que los procesos sociales se construyen a partir de principios estructurales lógicamente inconsistentes, generadores de conflictos, entonces o 1) el orden moral general es una noción vacía de contenido, pues cualquier individuo puede apelar a un principio o a una norma para justificar sus acciones conflictivas, es decir, acciones que violan otras normas; más aún, los rituales inevitablemente quebrantarán otras normas en situaciones concretas, incluso cuando operen en su función periférica de reparación; o 2) el orden moral general sólo existe en los rituales, más bien: en su función central, de enmascaramiento, los rituales son el orden moral, son la sociedad pensada como unidad; y aquí surge un asombro: el orden moral general es la imposición de unos principios sobre otros y los rituales se encargan de encubrir este hecho, es decir, embozan las causas estructurales del conflicto; finalmente, máscaras del poder.

Cualquiera de estas consecuencias es indeseable para Gluckman. Se propuso mostrar que la unidad social debe ser el principio explicativo de toda vida ritual: su origen y su punto de llegada, unidad que le es extrínseca. Para él los rituales en suma cumplen un papel profiláctico, no resuelven los conflictos pero sí alivian las tensiones y eliminan las perturbaciones naturales, desde el punto de vista de los nativos, que resultan de ellos; desde el punto de vista del analista, restauran el «tejido normativo» entendido como el orden moral general. Critico, desde otra perspectiva, el dogma del orden moral general.

Gluckman postuló la existencia de una suerte de *metaprincipio* que está por encima de los conflictos cotidianos, del quebrantamiento continuo, egoísta e individual de las normas so-

---

CREONTE: ¿Y osaste quebrantar tan graves leyes?

ANTÍGONA: No fue Zeus quien a mí me las dictara, / ni es ésta la justicia que entre hombres / establecen los dioses de la muerte. / No pensé yo que los pregones tuyos, / siendo de hombre mortal, vencer pudieran / la ley no escrita y firme de los dioses. / No es ni de hoy ni de ayer, es ley que siempre / viviendo está, ni sabe nadie cuándo / por vez primera apareció. No iba / a exponerme al castigo de los dioses / violando yo esta ley, por arredrarme / ante ningún mortal. Al fin la muerte / por fuerza ha de llegar, bien lo sabía...

[Versión de Aurelio Espinosa Polit, S.I.] Sólo destaco que tanto Antígona como Creonte están apelando a la tradición para justificar sus posiciones: la primera a un orden del mundo, el segundo a la tradición de la ciudad.

ciales; un metaprincipio al que le es ajeno el inconsistente, independiente y a veces contradictorio conjunto de normas que guían las acciones de los hombres. Metaprincipio que es el interlocutor genuino de la actividad ritual y su premisa fundante. Para averiguar en qué consiste y cuál es el contenido del metaprincipio, retomo una interrogante del propio Gluckman: ¿por qué en las sociedades tribales las relaciones entre los hombres deben estar revestidas de eficacia ritual y poder místico? La respuesta la encontró en la célebre «Introducción» escrita por Meyer Fortes y E.E. Evans-Pritchard al libro *African Political Systems* compilado por ellos mismos y publicado en 1940 —que incluye, por cierto, un ensayo de Gluckman.

> Los miembros de una sociedad africana —sostuvieron Fortes y Evans-Pritchard [1979: 100]— sienten su unidad y perciben sus intereses comunes en los símbolos; y es precisamente su vinculación a estos símbolos lo que contribuye en mayor medida a dar a la sociedad su cohesión y persistencia. Estos símbolos, que toman la forma de mitos, cuentos, dogmas, rituales y lugares y personas sagradas, representan la unidad y la exclusividad de los grupos que los respetan [...] Son precisamente los mitos, los dogmas y las actividades y creencias rituales que permiten al africano ver a su sistema social de una forma intelectualmente tangible y coherente, a la vez que le permiten pensarlo y sentirlo. Además, *los símbolos sagrados, que reflejan el sistema social, confieren a éste unos valores místicos que evocan la aceptación del orden social* y que van mucho más lejos que la obediencia que pueda imponer la sanción secular de la fuerza. De esta forma el sistema social es, por así decirlo, trasladado a un plano místico en el que viene a ser como un sistema de valores sagrados que no puede criticarse o modificarse.

Examino este pasaje. Se sostiene que los rituales están conformados por conjuntos de símbolos que son sagrados porque representan los intereses comunes de toda una sociedad, su unidad y persistencia. O sea, un argumento típicamente durkheimiano. Un símbolo como el de la bandera, por ejemplo, puede representar la persistencia de una sociedad; el uso de una lengua, bajo ciertas circunstancias, puede simbolizar la resistencia de un grupo minoritario, una lucha persistente por su derecho a la diferencia. Pero el argumento es más radical: estos

símbolos *reflejan*, categoría utilizada por Fortes y Evans-Pritchard, el sistema social. «Reflejo» es por lo menos un término vago, descubre una correspondencia entre dos estructuras: bien sea que establezca una relación isomórfica entre ellas, bien de similitud o, más discretamente, una relación paralela. De cualquier modo, se establecen correspondencias entre, por una parte, *tipos* de relaciones sociales que les otorgan direccionalidad, y, por otra, *tipos* de creencias colectivas y símbolos (véase Villoro, 1985: 107). Dos puntos destacaron Evans-Pritchard, Fortes y Gluckman: a la unidad de un sistema social, a un tipo de relaciones sociales, se le confieren unos valores místicos más allá de los intereses, egoísmos y poderes seculares siempre contingentes; y *estos valores místicos son inmunes a la crítica, son enfáticamente incuestionables*. Del mismo modo que en Durkheim, las creencias y nociones místicas que revisten al sistema social no deben ser analizadas literal, sino simbólicamente: expresan, en esta dimensión, a la sociedad —le son correspondientes a ella—, a un sistema social concebido como necesario, inmune a la crítica y reticente a cualquier modificación. Ahora bien, otra premisa que desencadena la antropología simbólica de Gluckman es defender a toda costa la idea de intereses y valores comunes o la del orden moral general. Me pregunto: ¿cuáles son esos intereses y valores comunes indubitables, ajenos a la crítica, que se proyectan en la vida social como símbolos sagrados? Reconstruyo dos respuestas posibles presentes en su obra. En la primera introduce el metaprincipio al que hacía referencia atrás: esos valores comunes constituyen en realidad valores universales, aunque por razones históricas están recubiertos de sacralidad en las sociedades tribales. En esta respuesta percibo una analogía entre el metaprincipio de Gluckman y la noción de Sociedad que el idealismo durkheimiano construyera (véanse arriba pp. 90-95). En la segunda esos valores ni son comunes ni son indubitables, pero se presentan como si lo fueran. Abundo sobre la primera respuesta. Para Gluckman los valores comunes son...

> [...] la fertilidad, la salud, la prosperidad, la paz y la justicia, todo aquello que da vida y alegría a un pueblo. Ellos son la salvaguardia tanto de las necesidades materiales de la existencia como de las relaciones básicas de la estructura social: tierra, ga-

nado, lluvia, salud corporal, familia, clan, estado [Gluckman, 1978: 291].

Estos valores comunes se oponen a y son contrastados con los particulares: «cada persona o grupo está interesado en la productividad de su propio terreno y en el bienestar de sí mismo y sus semejantes; precisamente las disputas entre los individuos y sectores de la sociedad surgen sobre esos aspectos» (*ibíd*). Evidentemente aquellos valores comunes son algo más: valores universales a los que toda sociedad aspira, «aspectos universales» los llamó el antropólogo sudafricano de «todo aquello que da vida y alegría a un pueblo»; utopías e ilusiones que forman parte sustantiva del desarrollo de toda sociedad. Como hemos visto, conforme las relaciones de contenido múltiple dejen de ser las únicas en las sociedades tribales, conforme se produzcan más excedentes en la economía y se desarrollen los conocimientos y habilidades científicas y tecnológicas, esos valores experimentarán un proceso de secularización, y con él el conjunto del sistema social, que se expresará en una declinación de la ritualización y de las prácticas ritual y simbólica. Mientras tanto, los valores comunes indubitables se proyectan, a la mirada de los nativos, en forma de símbolos sagrados en los «mitos, dogmas, cuentos, rituales y lugares y personas sagradas [que] representan la unidad y exclusividad de los grupos que los respetan». Valores y símbolos que son parte significativa de formas de vida peculiares.

Pero se han mencionado, por un lado, ciertos «aspectos universales», y por otro «la unidad y exclusividad de los grupos» y «formas de vida peculiares». Cabe entonces volverse a plantear la pregunta ¿cuáles son esos intereses y valores comunes indubitables, ajenos a la crítica, que se proyectan en la vida social como símbolos sagrados? En Gluckman contamos, primero, con un metaprincipio, de carácter universal, que nadie pone en tela de duda. Además, cada sociedad posee un conjunto de normas inconsistente, independiente, e intrínsecamente contradictoria que guía sin duda la acción de los hombres, con sus intereses y valores particulares y egoístas, que suscitan conflictos y que provocan perturbaciones en el mundo natural que las prácticas rituales se encargarán de reparar. Entre aquel metaprincipio y este conjunto de normas existe un *principio-básico* inter-

medio que no es universal pero que está recubierto de valores místicos; que al mismo tiempo que provoca conflictos representa la unidad del grupo. Con Fortes y Evans-Pritchard, Gluckman convendría que,

> Para sus súbditos, un dirigente africano no es sólo una persona que puede imponer sus deseos a voluntad. Es el eje de sus relaciones políticas, el símbolo de su unidad y exclusividad, y la encarnación de sus valores esenciales. Sus credenciales son místicas y provienen del pasado [1979: 99].

Gluckman se refiere evidentemente al *principio-básico* político, y a los valores no universales a él asociados, sobre el que se ha fundado, históricamente, una sociedad y que había comentado en su estudio sobre los rituales de rebelión: «el mal rey o el usurpador son derrocados sin que se cuestione la realeza; todos los individuos y sectores aceptan estos símbolos [los asociados a y exclusivos del cargo] como valores comunes». Debido a que, según Gluckman, todos aceptan estos símbolos como valores comunes, «la manifestación del conflicto bendice el orden moral vigente y el orden natural relacionado con él» (1978: 291). ¿Bajo qué condiciones el conflicto bendice esos órdenes? Vuelvo sobre la noción de «conflicto» expuesta arriba. La respuesta no puede sino provocar perplejidad porque finalmente Gluckman nos propone una idea *sui generis* de conflicto. Mejor, confunde entre el conflicto y su representación ritualizada: «en resumen, la afirmación *prescrita* de los conflictos sociales [que se puede representar en los rituales, por ejemplo, en el ritual zulú a *Nomkubulwana:* RDC] es una afirmación de solidaridad, y cuando entra en acción la hostilidad *institucionalizada* se hace para reforzar los valores morales que están implícitos en el sistema» (1978: 308). Como en la tragedia del sacerdote de Nemi narrada por Frazer, o en la decapitación de los jefes del relato de Calvino, los hombres son removidos de sus cargos —pacífica o violentamente— sin poner en duda ese *principio-básico* político, no universal, pero que se presenta como encarnando los valores esenciales de toda sociedad, de «todo aquello que da vida y alegría a un pueblo», y de esa singular sociedad: «el sistema social es, por así decirlo, trasladado a un plano místico en el que viene a ser como un sistema de valores sagrados que no

puede modificarse o criticarse». Con otras palabras, el sistema social y el *principio-básico* intermedio en el que aquél se ha fundado están protegidos por un conjunto de creencias no fundamentadas en razones objetivas, condicionadas por las relaciones sociales y arraigadas en la tradición y en la historia del grupo. Sostener que el ritual, en la elaboración discursiva que de él hiciera Gluckman, cumple una función ideológica no implica decir, a pesar del antropólogo, que a eso se reduce todo ritual. Sólo es constatar el carácter incompleto de su teoría. Transcribo un pasaje ya citado de Gluckman: «las creencias místicas y prácticas rituales son muy significativas allí donde "encubren" discrepancias fundamentales y conflictos entre los principios sobre los que se basa una sociedad, o entre los procesos constitutivos que funcionan en una sociedad aparentemente bajo un único y definido principio». En conclusión, «valores comunes» o el «orden moral general» significa en realidad valores particulares o un orden moral singular, pero incuestionables para, y consentidos por, los hombres, pues han sido sacralizados por la tradición, han cristalizado en la historia del grupo y se presentan como derivados y garantes del cumplimiento de los «aspectos universales» del metaprincipio.

Con todo, asumo que algo de razón hay en un argumento de Gluckman: las prácticas rituales articulan de algún modo un «orden moral singular», que se presenta como general, con los «aspectos universales» del metaprincipio, para seguir utilizando su vocabulario. Sugiero una hipótesis endeudada con Turner. Contrariamente a una premisa de Gluckman, que ve a los rituales como instrumento valioso de otros propósitos elementales —como el control y la unidad sociales— que les son anteriores o preexistentes (el ritual como acción pensada una vez más), los rituales son efectivamente muy significativos... pero en sí mismos. Operan, por ejemplo, en y sobre el cuerpo humano y sus procesos fisiológicos; elaboran y resignifican esas nociones límite en toda sociedad humana: el nacimiento, la reproducción y la muerte. Los ritos de paso se refieren y trabajan sobre estas nociones en un sentido literal y metafórico. «Como sociólogos que somos —ha escrito Turner (1980: 113)— nos inclinamos generalmente a reificar nuestras propias abstracciones y a hablar de personas "que cambian de posiciones estructurales dentro de un marco jerárquico" y cosas por el estilo. No hacen lo

mismo los bemba ni los shilluk, que consideran el estatus como una incorporación o una encarnación, si se quiere, de éste *en* la persona. "Cultivar" a una muchacha para convertirla en mujer [por medio de un rito de transición] es llevar a cabo una transformación ontológica; no se trata de trasladar una sustancia inmutable de una posición a otra, de manera cuasimecánica.» A las relaciones y procesos sociales singulares e históricos de una sociedad se les dota de un vínculo con algunos «aspectos universales», intrínsecamente humanos, *en* y gracias a la experiencia ritual. En palabras de David Cannadine (1987: 19), «no es el ritual la máscara de la fuerza; mejor: es en sí mismo una clase de poder».

No se demora Gluckman, sin embargo, en recordarnos el lugar preciso del ritual, despojándonos de la insinuación que nos había permitido proponer las disquisiciones anteriores:

> Yo creo que los antropólogos sociales han demostrado suficientemente que el ritual está relacionado a los conflictos inherentes a la estructura social. Y aún podemos ir más lejos afirmando que las formas de ritual que utilizan relaciones sociales son características de las sociedades cuyos axiomas básicos y principios de organización no son cuestionados por los participantes. Los enemigos internos pueden tramar la rebelión contra un rey concreto, pero no intentan cambiar el sistema político [1978: 306].

El círculo vicioso trazado por Gluckman comienza a cerrarse. Si los comportamientos rituales se explican por su referencia a un cuerpo de creencias y nociones místicas; si estas creencias y nociones representan, reflejan y posibilitan la reproducción de un sistema social, entonces en los rituales a la sociedad se le atribuye —y es pensada como— una unidad mística e incuestionable: sus «axiomas básicos y principios de organización no son cuestionados por los participantes». Añado otra objeción. En virtud de que las acciones rituales son acciones simbólicas, toda conducta ritual guarda una relación positiva con un orden social: es a través de los símbolos que los nativos «sienten su unidad y perciben sus intereses comunes», en palabras de Fortes y Evans-Pritchard. Para Gluckman los ritos y ceremonias tribales están compuestos por acciones prescritas que...

> [...] *simbolizan el conflicto y la cohesión* [...] *los mismos participantes no son plenamente conscientes de todo el contenido simbólico de la acción y de su relación con el orden social* [...] si los participantes fueran conscientes de estas asociaciones, podría suceder que el símbolo dejase de ser efectivo en su labor de estimular los sentimientos aprobados de lealtad y solidaridad por encima de los conflictos y las rivalidades que éstos engendran [...] Los símbolos manejan tanto los principios conflictivos como de unidad que mueven a la acción a los miembros de la sociedad. Representan en su estructura los múltiples fines opuestos, cargos y grupos, al mismo tiempo que estimulan los sentimientos que animan la solidaridad, a pesar de la rivalidad y los conflictos que representa [1978: 299].

Si, como sostuvo Gluckman —y lo demostró en su exposición de los rituales de rebelión—, la manifestación de algunos conflictos está acotada por los rituales, es decir, la representación prescrita del conflicto es una acción ritual, y por tanto simbólica, «que bendice el orden moral vigente y el orden natural relacionado con él», entonces las acciones rituales no pueden simbolizar el conflicto como aquél asumió. Expreso mi objeción de otro modo. Se ha llegado al extremo de tener que reconocer que, desde el punto de vista de los nativos, los conflictos son comportamientos rituales pues ellos se explican por creencias y nociones místicas que establecen relaciones no objetivas entre fenómenos: los nativos *no* saben que estas creencias y nociones reflejan la estructura social, tampoco que los conflictos de la vida social se derivan de los principios incompatibles de su sistema social, pero *sí* creen que existe alguna relación entre conflictos y perturbaciones naturales. Luego, los conflictos mismos son comportamientos rituales y acciones simbólicas.

He mostrado a partir de los argumentos de Gluckman que las razones que los nativos se dan a sí mismos, y al analista (aunque para éste son injustificadas), por las cuales celebran rituales son a su vez comportamientos rituales. El antropólogo sudafricano postuló una relación entre acciones simbólicas —como las prácticas rituales— y el orden y la unidad sociales de la cual no son plenamente conscientes los actores, pues «podría suceder que el símbolo dejase de ser efectivo en su labor de estimular los sentimientos aprobados de lealtad y solidaridad...». En consecuencia en el programa de Gluckman no hay

cabida para atender razones no rituales que los nativos se den a sí mismos y que expliquen por qué, una y otra vez, organizan y celebran rituales, a pesar del tiempo, las tensiones, pasiones, inversión de recursos y dedicación que consume necesariamente el poner en marcha cualquier ritual.

Por añadidura, Gluckman exigió de los hombres rituales la satisfacción de dos requisitos, requisitos que en realidad se constituyen en condiciones *sine qua non* de toda vida ritual: *el requisito de la ignorancia y el de la inconsciencia*. El requisito de la ignorancia en un doble sentido: respecto al aspecto noseológico de sus creencias místicas, los nativos ignoran que están apresados por ellas; y respecto a los símbolos rituales: los hombres ignoran que «reflejan el sistema social» y que evocan su aceptación del orden social en el que viven. Pero justamente es a partir de estas condiciones que reposa la posibilidad de cualquier vida ritual. Además es *conveniente*, es decir, obra en beneficio de la continuidad de su forma de vida, que se mantengan ignorantes, pues así logran «estimular los sentimientos aprobados de lealtad y solidaridad», «evocar la aceptación del orden social», «contribuir a dar a la sociedad su cohesión y persistencia», de otro modo perderían su efectividad. Se trata de una ignorancia que *encandila*, «encerrando a las personas en sí mismas y así, éstas ya sólo conocen la técnica de ahondar en el propio pozo en que se encuentran...» (Pereda, 1994*b*: 323). Al presionar los argumentos de Gluckman, he inferido una efectividad ideológica en las prácticas rituales, pero ellas no pueden, por supuesto, reducirse a esa caracterización.

Gluckman también exigió a los hombres rituales que cumplieran el requisito de la inconsciencia: el cuerpo de creencias y nociones místicas y las acciones rituales pueden interpretarse como un símbolo o un conjunto de símbolos cuyos significados son inconscientes. «Los símbolos —escribió (1978: 299)— reproducen significados y asociaciones en el inconsciente y en los sentimientos.» El requisito de la ignorancia impide que un sujeto se autoengañe —no sabe nada acerca de los móviles de su conducta (y en el caso particular de los comportamientos rituales se agrega una complicación: cuando el nativo se propone explicar su conducta ritual, según Gluckman, lo hace remitiéndose a otra conducta ritual). Mejor. Actúo como lo hago porque asumo que los enunciados que describen mis creencias son ver-

daderos: ignoro que algunos de ellos establecen relaciones de causalidad falsas. En cambio con el requisito de la inconsciencia sí hay posibilidad de engaño. ¿No señaló Gluckman que los rituales, y como un caso particular los símbolos rituales, embozan o encubren «discrepancias fundamentales y conflictos entre los principios sobre los que se basa una sociedad», principios que por diversos motivos se me presentan como incuestionables y en torno a los cuales he detenido todo proceso de crítica y reflexión? Aplico la argumentación de Ezequiel de Olaso a mi caso: 1) creo saber cuáles son los móviles reales de mi conducta; 2) pero no soy consciente de ellos; 3) aunque oscuramente los conozco (1993: 180). El requisito de la inconsciencia atribuido por Gluckman es tanto más paradójico cuanto él mismo aceptara que los símbolos toman la forma de mitos, dogmas y actividades y creencias rituales que «permiten al africano ver a su sistema social de una forma *intelectualmente* tangible y coherente, a la vez que le permiten pensarlo y sentirlo». Si no estoy equivocado, la apropiación intelectual por parte del africano de su sistema social implica, por mínimo que sea, alguna toma de conciencia y de reflexión. Sin embargo, es esta capacidad la que Gluckman se empeñó en negar a los hombres rituales: las acciones simbólicas y los símbolos nos remiten al inconsciente y al sentimiento, no a la razón, que es el ámbito de operación de las señales y los signos, que «actúan casi enteramente a un nivel racional y consciente para transmitir significados condensados que ya son conocidos por los participantes» (1978: 299), sí, pero delimitados por su patrón de pensamiento.

Por último, una de las características básicas que Gluckman atribuyera a las creencias y nociones místicas es que son inmunes a la crítica y al cambio. Se me puede recordar: el antropólogo sudafricano también señaló que establecen nexos no objetivos entre los fenómenos. Cierto, configuran patrones de pensamiento que los nativos desconocen que los cautivan: no pueden echar a andar ciclos argumentales en torno a ellos, es decir, son *incuestionables*. Simbólicamente expresarían un orden moral general. He intentado mostrar que expresan un orden moral particular que se presenta como general, es decir, ciertos rituales han construido en estos casos un horizonte hegemónico —*una* posibilidad— desde el cual los actores perciben, interpretan, experimentan y se explican el sistema social del cual son miem-

bros; un sistema social cuyos principios fundantes se presentan igualmente como inobjetables e inmunes a la crítica.

He señalado que el criterio que Gluckman propuso para distinguir a los rituales, propios de las sociedades tribales, de las conductas ceremoniosas, propias de las complejas, es que en los primeros intervienen centralmente «creencias y nociones místicas». Sin embargo, en su caracterización sociológica —dominante en realidad en el análisis gluckmaniano— ellas son derivados de las relaciones sociales de contenido múltiple y reflejo del sistema social. De esta suerte su fuerza ha quedado delimitada por su alto coeficiente de incuestionabilidad. Desde este punto de vista, en las sociedades complejas también se defienden algunos principios que se presentan como incuestionables, como propios de un «orden natural de las cosas», cuya violación podría provocar «desastres» en las relaciones sociales, en las vidas de los individuos, y desatar *otro* tipo de violencia. (Recuérdese esta afirmación de Durkheim: «algunas cosas, puramente laicas por naturaleza, fueron transformadas por la opinión pública [el poder] en cosas sagradas: la Patria, la Libertad, la Razón».) De ser así, y a partir de las mismas propuestas de Gluckman, podría defender la presencia de ritualizaciones y vida ritual en las sociedades complejas. Si bien, no se agotarían con esta caracterización. ¿No es ésta una de las lecciones del relato de Calvino: la incuestionabilidad de un abominable principio político en una sociedad compleja por encima de cualquier evaluación o consideración moral? ¿En qué otro sentido afirmo que «no se agotarían con *esa* caracterización»? Existen otros principios, vagos sin duda, que apelan a utopías e ilusiones, a horizontes y proyectos más o menos compartidos de un futuro posible, a formas de vida por las que aspiramos. Principios, en fin, de naturaleza enfáticamente histórica, expresados en potencia subjuntiva, que poco a poco vamos puliendo y cuya ausencia empobrecería horriblemente la convivencia humana. Acaso algunos rituales abran la posibilidad de perfeccionar nuestra forma de vida, una manifestación política, ética y cultural trágicamente frágil y breve, pero al final una capacidad profundamente humana.

5

EL «GIRO LINGÜÍSTICO» DEL RITUAL. MENSAJES COLECTIVOS, MEMORIA DEL RITUAL

Rituales, sueños y confusiones

De los rituales y los sueños se puede decir, en palabras de Ronald L. Grimes (1982: 117), que al menos un punto tienen en común: nuestra habilidad para analizar a los primeros es tan rudimentaria como nuestra capacidad para interpretar a los segundos. Demasiado contundente, tal vez certero. Me interesa destacar otra convergencia para quitar el mal sabor de boca: ambos han sido y son pródigas fuentes de enigmas e imaginación. Los rituales y los sueños nos invitan a detener los apresurados pasos cotidianos para dedicarles un momento de reflexión, para buscar resolver los enigmas que sorpresivamente han florecido o que hemos provocado que afloren: son «buenos para pensar»... y sentir. Ahí donde Grimes indica inmadurez e inclinaciones que enceguecen —porque, entre otras cosas, un modelo de ritual, el de la tradición simbolista, se ha erigido en el paradigma de todo ritual—, Evan M. Zuesse señala por lo menos confusión. En el artículo que dedicara precisamente al ritual, publicado en *The Encyclopedia of Religion*, Zuesse sostuvo que «pocos términos en el estudio de la religión han sido explicados y aplicados de modos tan confusos» (1987: 405). Y para ilustrar su afirmación remite a sus lectores al artículo, y a la

caracterización, que sobre el mismo asunto escribiera el antropólogo inglés Edmund R. Leach para la *International Encyclopaedia of the Social Sciences* editada en 1968. La ojeriza que Zuesse le tiene a Leach —y que éste, buen polemista al fin, le tendría a aquél si aún viviera— radica en que para el primero «ritual» es un término sólo relevante para comprender la dimensión religiosa de la vida social; defiende que muchas teorías modernas de la religión son de hecho teorías del ritual, e inversamente referirse al «hombre ritual» es otro modo de aludir al «hombre religioso». En marcado contraste, para Leach «ritual» es una categoría que no se debe ceñir sólo a tal dimensión. Más todavía, como ya se verá, el espíritu antiortodoxo que anima a la obra de Leach hará que prácticamente todo tipo de acción social contenga una cualidad ritual. Por tanto cuando uno y otro hablan de ritual lo hacen desde registros discursivos y tramas conceptuales distintas. Más materiales para la memoria del archipiélago. No ha de extrañarnos, pues un buen número de conceptos utilizados en las ciencias sociales comparten este rasgo esencialmente controvertido, si bien éste se acentúa para el término que me ha estado ocupando. Consistentemente, lo mismo puede afirmarse de los antropólogos victorianos y los neointelectualistas, de Malinowski, de Durkheim y de Gluckman por lo menos, y sólo para reducir el inventario a los autores que han sido revisados en este trabajo. A cada enunciación de la palabra «ritual» habría que agregar «según...» (y aquí convenientemente iría un nombre propio) o bien un subíndice que distinguiera la precisa referencia. Sin embargo, es común encontrar en la literatura antropológica continuas entradas de la palabra ritual como si su sentido o sentidos y sus formas de operación estuvieran fuera de toda duda. ¿Por qué? A veces por negligencia o ignorancia, a veces porque la definición se hace por simple ostensión. Aquí introduzco una similitud con el arte: la celebración de una misa católica en una parroquia y un cuadro de Picasso son ejemplos paradigmáticos de ritual y arte respectivamente. Pero la definición por ostensión no nos conduce muy lejos, apenas ilustra y puede ilustrar equívocamente. Por otro lado, tan pronto se comienzan a sugerir *criterios* que definan, delimiten y ubiquen a uno y otro ante casos más dudosos nos encontraremos con obstáculos difíciles de superar y con dudas que no tardarán en disolver esos criterios inicialmente



propuestos. Otro camino, muy socorrido en antropología como *criterio débil* de demarcación de los rituales, consiste en enumerar una serie de propiedades formales de y comunes a ellos.

Algunas propiedades formales de los rituales

Por tratarse de un criterio débil de demarcación, sobre el cual los antropólogos no han polemizado acentuadamente —aunque no dejan de indicarse con reiteración—, las siguientes propiedades formales de los rituales son, en general, compartidas:

1) *repetición*: ya sea en un tiempo y espacio establecidos o vagamente preestablecidos, ya sea de contenido, de forma, o de cualquier combinación de éstos;

2) *acción*: una cualidad básica del ritual es que configura una actividad no espontánea; en él existen «actuaciones» como las indicadas en una obra de teatro; de aquí —es decir, de esta analogía— que el ritual implique hacer algo, y no sólo decir o pensar algo;

3) *comportamiento «especial» o estilización*: las acciones o los símbolos desplegados en el ritual son en sí mismos extraordinarios, u ordinarios pero usados de un modo inusitado —estilizado—, un modo que fija la atención de los participantes y observadores en ellos; en los rituales hay como una complacencia en fascinar, desconcertar y confundir: no en pocas ocasiones producen disonancias cognoscitivas;

4) *orden*: los rituales son, por definición, eventos organizados, tanto de personas como de elementos culturales; tienen un principio y un fin; no excluyen momentos o elementos de caos y espontaneidad, pero éstos se hacen presentes sólo en un tiempo y espacio prescritos; el orden constituye muchas veces el modo dominante y puede llegar a ser exageradamente preciso: incluso es este acento en el orden lo que de continuo singulariza o coloca al ritual como una instancia aparte; me interesa poner de relieve un caso particular:

> 4.1) *reglas y guías*: lo que suele quedar explícito en los rituales —y reconocido por quienes los ejecutan— es quién hace qué y cuándo; las guías y reglas de acción, prescritas por tradición o

convención, son explícitas, pero las razones para actuar, los significados, los motivos o las interpretaciones de las acciones rituales no lo son necesariamente; una regla central de los rituales es aquella que estipula quién puede participar directamente y quién no: institucionalmente, los rituales incluyen y excluyen, segregan e integran, oponen y vinculan en ciertos contextos a ciertos actores humanos y no humanos;

5) *estilo presentacional evocativo y puesta en escena*: los rituales intentan producir, por lo menos, un estado de alerta, solícito y atento, aunque, en realidad, apuntan a comprometer de alguna forma —afectiva, volitiva, cognitiva— a los actores, y comúnmente lo hacen mediante manipulaciones de símbolos y de estímulos sensoriales;

6) *dimensión colectiva*: por definición los rituales poseen un significado social, su mera representación contiene ya un mensaje social; la representación no es sólo un instrumento para expresar algo, es en sí misma un aspecto de lo que se está expresando; señalo un caso particular:

6.1) *dimensión pública*: no es necesario que todo ritual contemple una audiencia: es dable pensar en rituales ejecutados por un solo actor cuando sigue reglas que son de dominio público —enseñadas y aprendidas socialmente—, es decir, las reglas exigen que sean reconocidas públicamente y que sean transmitidas por alguna comunidad o por un actor pertinentes;

7) *«felicidad e infelicidad»*: la evaluación del desempeño de los rituales no se hace en función de su validez, sino en términos de su adecuación y relevancia institucional o cultural; la evaluación descansa en la «felicidad» o «infelicidad» de su realización (en el sentido propuesto por Austin, 1970); no obstante, en antropología muy poca atención se ha dedicado a los desempeños rituales «infelices»;

8) *«multimedia»*: los rituales hacen acopio de múltiples y heterogéneos canales de expresión: sonidos y música, tatuajes y máscaras, cantos y danzas, colores y olores, gestos, disfraces y vestidos especiales, alimentos y bebidas, reposo y meditación, silencio; constituye un género híbrido; y

9) *tiempo y espacio singulares*: los rituales fragmentan el fluir de la vida cotidiana, se realizan en un tiempo y en un lugar

más o menos acotados o que se van acotando en su mismo desarrollo; al mismo tiempo esos pedazos de tiempo y espacio, que se estiran y encojen, dotan de peculiaridad al ritual que en ellos se despliega, le imponen un límite.

Desde luego existen serias objeciones a alguna(s) de las propiedades formales de los rituales enumeradas (tomadas y adaptadas de Moore y Myerhoff, 1977; Rappaport, 1979; Lewis, 1980 y Grimes, 1990), seguramente otras se quedaron en el tintero, pero no ha sido mi intención ser exhaustivo. Más bien he querido indicar que ellas nos permiten trazar un perfil o contorno de los rituales: constituyen una suerte de criterio débil de demarcación. No más. Ni todos los rituales satisfacen estas propiedades formales, ni cada una de éstas es exclusiva de las prácticas rituales. Ofrecen datos —siempre insuficientes— para la reconstrucción de una definición de ritual, para su caracterización y para elucidar sus procesos constitutivos.

Sobre la definición de «ritual»

Escribí atrás: «el concepto de ritual tiene algo de escurridizo o inefable, y en el mejor de los casos apenas sugiere, indica o construye sin demasiada convicción el campo de indagación que le es propio. Cuando Durkheim, Leach o Turner, por ejemplo, se empeñan en definir este resbaladizo concepto hay como una incompletud básica, como una condena al fracaso, pues con notable insistencia el proceso mismo de la argumentación y exposición de cada autor desmiente sus propias definiciones. Con otras palabras la caracterización que van desplegando de "ritual" es tan rica y compleja que la definición enunciada inicialmente queda reducida a una sombra infiel...». En principio la definición de «ritual» estipula algún tipo de compromiso, que al entrar en juego con diversos materiales empíricos y al articularla en una trama conceptual escapa a los constreñimientos a que estaba originalmente sujeta. De este modo, la definición opera más como una guía prescriptiva de indagación que como un conjunto de criterios fijos, precisos y generales que nos permitirían exclamar: «¡Hela, he aquí un ritual!», en obvio contraste con otros casos más o menos dudosos. No seamos compla-

cientes, sin embargo. Que la definición haya servido como compromiso y guía de investigación supone, al menos, cierto tímido criterio de demarcación: «busca por aquí porque sólo ahí encontrarás actividad ritual». Por ejemplo, Gluckman postuló que hay ritual sólo ahí donde hay presencia de creencias y nociones místicas. Desde el principio, Zuesse ubica al ritual como un término propio para el estudio de la religión. Criterio de demarcación sobre el cual se erige una red conceptual no siempre suficientemente explorada. Vuelvo con Gluckman: insistí en que un problema de su propuesta es que poco se ocupó por elucidar el sentido de «creencia mística», básico en su red conceptual, y cuando lo hizo lo redujo a ser un mero símbolo de la integración social. Pero no desesperemos que, con todo, vamos obteniendo lecciones y rescatando material útil. Mientras tanto, acepto que algo de razón tiene Zuesse: «ritual» se ha convertido en un término enfáticamente confuso y controvertido, aunque no necesariamente por las razones que él ofrece.

Modelos de argumentación heterogéneos y múltiples

La diferencia entre Zuesse y Leach sobre el campo de operación que le es propio al ritual es equivalente a la que Gluckman tiene con el mismo Leach. En realidad la diferencia reposa sobre dos modelos de argumentación, privilegiados o altamente considerados en la literatura antropológica, desde donde se piensa y construye aquello que da contenido al y se relaciona con el término «ritual». En el primer modelo, que llamo *acotado*, según se puede inferir por lo que he transcrito, «ritual» está asignado sólo y sólo al campo religioso y mágico, cualquier cosa que eso signifique. Formalmente las creencias, acciones y objetos rituales son subconjuntos del total de las creencias, acciones y objetos religiosos o mágicos. Sobre el modelo *acotado*, hegemónico incluso en la actualidad, las siguientes dicotomías creencia/acción, pensamiento/movimiento, decir/hacer e individuo/colectividad han sido fundamentales para comprender la noción que me ocupa. No obstante, se trata apenas de una perspectiva, arbitraria por supuesto aunque sobrevalorada, desde la cual «ritual» puede ser analizada. Reviso con más detalle. En principio Zuesse y Gluckman serían defensores de este modelo,

pero ¿hasta dónde tolerar esta similitud? Para el primero la actividad ritual se centra en el cuerpo, vehículo por excelencia de la experiencia religiosa, una experiencia esencialmente humana que se niega a ser un mero reflejo de las estructuras, sistemas o roles sociales. Para Gluckman, en cambio, la actividad ritual está descorporeizada y en sus estudios transpira por doquier el idealismo sociológico que heredara de Durkheim. Por añadidura uno y otro difieren notablemente en lo que constituye lo religioso o lo místico. En algún sentido podríase decir que uno y otro se encuentran unidos por un delgado hilo, por la caracterización formal de un modelo de argumentación: sus redes conceptuales y las relaciones y jerarquizaciones intraconceptuales difieren enormemente. Habiendo establecido la «presencia» del modelo acotado me parece fundamental, primero, reconocer su composición heterogénea y, segundo, señalar la presencia en la obra de un mismo autor de otros modelos subsidiarios y de otras redes conceptuales que se sobreponen y a veces se oponen entre sí. He intentado mostrar estos pliegues y repliegues en mis excursiones previas.

Del segundo modelo de argumentación que subyacería a la hipotética polémica Zuesse-Leach se puede sostener lo mismo. En éste, que llamo *modelo autónomo*, «ritual» adquiere una autonomía del campo religioso y mágico que la tradición le había negado. Las redes conceptuales que construye, las relaciones y jerarquizaciones intraconceptuales establecen otros compromisos y reglas, otras búsquedas: ¿qué tanto varían los modelos de argumentación? Ya procuraré esclarecer el punto. En algunos casos la autonomía es tan expansiva que la relación que existía en el primer modelo se invierte dramáticamente: todas las acciones religiosas y mágicas conforman un subconjunto de las rituales. Luego, deja de ser un contrasentido la noción de rituales no religiosos. Grimes y Leach conceden que el campo de operación de «ritual» es mucho más amplio del ámbito al que el modelo acotado lo restringía, pero sus diferencias pueden llegar a ser más importantes que su atribuida «membresía» al modelo autónomo. Por ejemplo, Grimes se opone a privilegiar —a veces siquiera a considerar— la analogía lingüística que forma parte del «núcleo» de la obra de Leach sobre sus estudios del ritual. En cambio, con Zuesse, Grimes resalta la importancia central del cuerpo en la vida ritual, aunque uno y otro avanzan por ru-

tas distintas; en tanto que Leach y Gluckman, por su parte, han subrayado la centralidad del vínculo entre ritual y relaciones de poder, pero aquí finaliza la similitud: cada cual tomó, al respecto, su propio camino.

En breve, los modelos acotado y autónomo del ritual suelen ser puntos de arranque y establecen guías y compromisos para la indagación de este último considerando una ubicación que se quiere más o menos precisa; prejuzgan sobre ciertas cosas pero desde luego no sobre todas. Otros modelos de argumentación se han erigido a partir de ellos. Por ejemplo, hay defensores del modelo acotado antisimbolistas como los antropólogos victorianos y los neointelectualistas, defensores simbolistas como Durkheim y Gluckman, y otros defensores —como Malinowski— a ratos extraviados en el psicologismo. Ilustro, pues, el carácter marcadamente discontinuo de las varias teorizaciones sobre el ritual, la memoria argumental de este archipiélago, pero no inconmensurables: presupuestos, valores, modelos de argumentación y de interpretación, sesgos en la exploración de la distancia y normas son algunos de los puentes —indicadores de unión y diferencia— por los que se puede transitar de uno a otro discurso, de una a otra práctica.

¿Por qué, se me puede interrogar, al cabo de varias docenas de páginas introducir estos párrafos sobre las propiedades formales del ritual, sobre los obstáculos y perplejidades en su definición, sobre los diversos modelos de argumentación para su indagación: no sería conveniente incluirlos al principio del trabajo? Porque ahora me es posible señalar —de aquí que haya elegido esta alternativa— que a lo largo de estas páginas se ha ido construyendo, a partir de la memoria argumental del archipiélago de rituales, de sus lecciones y críticas, de sus datos y materiales, una red conceptual, unos compromisos, ciertas guías para la investigación, algunos argumentos útiles para su discusión contemporánea. Creo que es un juicioso alto a partir del cual se pueden releer algunas cuartillas e ideas, ciertas oraciones y argumentos. Además, después del camino andado, no carecía de interés exponer algunas obviedades, como el de las propiedades formales del ritual o los problemas atinentes a la definición de un concepto sociológico, que poco a poco han dejado de serlo. Entiéndanse estos últimos párrafos, entonces, como un descanso para mirar el pasado y como una introducción, un pasaje,

a lo que sigue: una concepción disruptiva del ritual. En lo que resta de este capítulo exploraré entonces la obra de Leach sobre el tema, particularmente significativa por varias razones. Aquí y ahora sólo apunto dos: se trata de la primera defensa seria y *sui generis* en antropología del modelo autónomo del ritual, esto es, con Leach comenzará a pensarse en una teoría del ritual liberada, por así decirlo, de sus amarres religiosos y mágicos; y por la importancia e influencia de los varios y polémicos argumentos que integran su propuesta teórica. Mejor sería decir sus propuestas teóricas, pues distinguiré dos periodos en sus análisis sobre el ritual o, si se me permite, dos Leach: el primero más endeudado con la concepción integracionista del ritual de Durkheim, y el segundo influido por la obra de Lévi-Strauss (lo que llamaré el «giro lingüístico del ritual»).

Equilibrio social, cambio y artificios mentales

Hay en Leach como una pasión por la polémica y por una beligerancia creativa, no exenta de humor, que en ocasiones no dudó incluso en recurrir a falacias *ad hominem*. Una pasión lúcida y, a veces, iconoclasta. Alumno de Malinowski en la London School of Economics, de donde egresó, pronto fue uno de sus más agudos críticos: en tanto teórico de la cultura no dudó en considerarlo un «vulgar pelmazo».[1] A Gluckman —apenas un año menor que él y con quien está unido por ¿curiosas? coincidencias— lo describió como «mi oponente más vigoroso en cuestiones teóricas» en la introducción que redactara para la reedición de 1964 de su *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, hoy justamente considerado un clásico de la antropología («soberbia pieza de artesanía», Raymond Firth *dixit*), originalmente publicado en 1954.

Esta última fecha no carece de interés, pues en aquella época, recordaba Leach en la misma nota introductoria de 1964 (1976: 11), «mi sensación personal era que la antropología social inglesa se había apoyado demasiado tiempo en un conjunto burdamente supersimplificado de supuestos referentes al equilibrio social. Dichos supuestos se basaban en analogías orgánicas a

---

1. Así se lee en la versión en español de Leach, 1974: ¿un madrileñismo?

partir de las cuales se examinaba la estructura de los sistemas sociales». La «soberbia pieza de artesanía», entonces, se ubicaba desde el principio como interlocutor crítico y oponente de uno de los presupuestos más caros de la antropología inglesa de la época, reitero, que las sociedades estudiadas por los antropólogos se mantienen en equilibrio estable a lo largo del tiempo. Su trabajo de 1954,[2] sobre la estructura social kachin del noreste de Birmania, intentó desmentir tal presupuesto. ¿Qué ofreció Leach a cambio? Primero, un argumento de orden metodológico.

El alegato de Leach está emparentado con el debate en filosofía de la ciencia entre el realismo y el instrumentalismo. En la tradición antropológica inglesa dominante mientras escribía su libro, se hablaba...

> [...] de los sistemas sociales como si fueran entidades reales que existieran de forma natural, y el equilibrio inherente a tales sistemas era intrínseco, un hecho de la Naturaleza [...] No considero que los sistemas sociales son una realidad natural. Imponemos sobre los hechos [etnográficos y de la historia] una invención del pensamiento. Primero inventamos para nosotros [los antropólogos] un conjunto de categorías verbales elegantemente dispuestas para que constituyan un sistema ordenado, luego encajamos los hechos a las categorías verbales, y ¡elé! pronto se «ven» los hechos sistemáticamente ordenados. Pero en este caso el *sistema* es un asunto de relaciones entre conceptos y no de relaciones «verdaderamente existentes» dentro de los datos fácticos [12, 14-15].[3]

Leach no sostiene, como Benjamin Lee Whorf, que la realidad dependa intrínsecamente de nuestras categorías verbales tal y como se encuentran en nuestro lenguaje. Simplemente afirma que el antropólogo inventa un artificio, uno dentro de los posibles, para comprender la realidad, y si aquél está mal erigido peor para el analista. Las sociedades reales, que son «procesos en el tiempo», no están nunca en equilibrio, pero el antropólogo podrá obtener ideas fructíferas al considerar, para

---

2. Mientras no señale lo contrario, las citas de Leach provienen de *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, Anagrama, Barcelona, 1976.

3. Su oponente «más vigoroso en cuestiones teóricas» lamentó esta crítica: Gluckman defendió que la idea de una estructura en equilibrio temporal es una ficción diseñada por el antropólogo (1968*b*).

fines de análisis, *como si* los hechos históricos formaran parte de un sistema en equilibrio. «Las estructuras que describe el antropólogo son modelos que existen solamente como construcciones lógicas en su propia mente» (26-27). Esos modelos conforman un «sistema de ideas» que estructuran los acontecimientos en la medida que se les dota de un orden mediante la imposición de un conjunto posible de relaciones de categorías verbales.

A su modo también los nativos han elaborado su «sistema de ideas» sobre la estructura social en la que viven: «la estructura social, en las situaciones prácticas, consiste en un conjunto de *ideas* sobre la distribución de los poderes entre las personas y los grupos de personas. Los individuos pueden sostener y sostienen ideas contradictorias e incoherentes sobre este sistema» (26). En tanto que el modelo del antropólogo sobre la estructura social estudiada forma parte, a su vez, de un modelo de argumentación que orienta la investigación en ciertas direcciones, y no en otras, el de los nativos les sirve para orientar sus acciones y comprenderlas: «todos los individuos de una sociedad, cada cual en su propio interés, procuran explotar la situación tal como la perciben y, al hacerlo, la colectividad de individuos altera la estructura de la propia sociedad». Transcribo el ejemplo que ofrece Leach porque me será de utilidad más abajo:

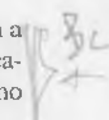
> En las cuestiones políticas, los kachin tienen ante ellos dos modos ideales de vida absolutamente contradictorios. Uno de ellos es el sistema de gobierno shan, que recuerda a la jerarquía feudal. El otro es el que en este libro se denomina el tipo de organización *gumlao*; esencialmente es anarquista e igualitario. No es raro encontrar a un kachin ambicioso que asume el nombre y los títulos de un príncipe shan con objeto de justificar sus pretensiones a la aristocracia, pero que, al mismo tiempo, apela a los principios *gumlao* de igualdad con objeto de escapar a la obligación de pagar las cargas feudales a su propio jefe tradicional. [En realidad] la mayoría de las comunidades kachin reales no son del tipo *gumlao* ni del shan, sino que están organizadas según el sistema *gumsa*, que consiste en una especie de compromiso entre los ideales *gumlao* y shan [30-31].

Se requieren ciertas exploraciones previas para ubicar el lugar del ritual en la propuesta de Leach. Concibe a la estructura

social en términos de los principios de organización (parentesco y residencia, rango y clase, propiedad y posesión, etc.) que unen a las partes componentes del sistema, con independencia del contenido cultural, es decir, es dable encontrar, distantes en el tiempo y en el espacio, estructuras sociales iguales o semejantes al margen de las diferencias culturales que exista entre ellas; e inversamente, de formas culturales iguales o semejantes no se pueden inferir estructuras sociales iguales o semejantes. (Esta radical independencia entre principios de organización y formas culturales es un artificio que no discutiré en este trabajo, pero al menos enuncio que constituye sin duda un problema.) En suma, la descripción estructural que propone Leach de los sistemas sociales supone un modelo idealizado que establece las relaciones de estatus «correctas» que existen entre los grupos dentro del sistema total (en el estudio de caso de Leach, aquel que incluya a la organización *gumsa* y a las organizaciones polares *gumlao* y *shan*) y entre las personas sociales que constituyen los grupos concretos (31).

¿Cómo se puede estar seguro —se interroga Leach (27)— de que un modelo formal de la estructura social estudiada encaja mejor con los datos que cualquier otro modelo? Nos ofrece la siguiente respuesta: por la capacidad heurística que cada uno posea para explicar el cambio. Para Leach los cambios pueden pensarse bajo dos encabezamientos: 1) los cambios consistentes con la continuidad de un orden formal existente: la sustitución de un jefe por su sucesor, digamos, su primogénito o la decapitación de los jefes en el relato de Calvino; y 2) los cambios que alteran la estructura formal: entre nosotros, por ejemplo, una revolución anarquista. Ahora bien, recuérdese que Leach se interesó en impugnar el realismo y el desdén que sus contemporáneos tenían por dar cuenta de las transformaciones sociales. A cambio nos ofreció un principio metodológico: considerar *como si* los hechos históricos formaran parte de un sistema en equilibrio. Pero en su justo valor, ¿qué datos, qué materiales relevantes para el estudio del cambio social se pueden obtener de este principio metodológico; qué agrega a nuestros conocimientos de los hechos que ocurren en un tiempo histórico y real el modelo *como si* que los congela? No sólo se trata de que encajemos los hechos a las categorías verbales —inicialmente inventadas por nosotros— para que ¡ele! pronto se «vean» sistemáticamente or-

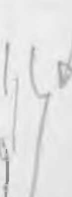
denados: los hechos nos sorprenden de continuo y nos obligan a transformar, entonces, nuestros modelos y a inventar nuevas categorías verbales, que abarquen el movimiento y el dinamismo sociales, en un proceso más o menos sin fin.



Hacia una concepción no ortodoxa del ritual

Recórranse las exposiciones que se han hecho de los trabajos sobre el ritual hasta aquí revisados, y parecería que los últimos párrafos están fuera de lugar: introducen una perplejidad. No, sin embargo, para Leach. En su libro de 1954, pues ya veremos cómo fue modificando su posición, el ritual «sirve para manifestar el estatus del individuo en cuanto persona social en el sistema estructural en el que se encuentra en el momento actual». En la extensa cita que transcribí arriba, el kachin ambicioso se comporta, de acuerdo con Leach, ritualmente, pues al asumir el nombre y los títulos de un príncipe shan manifiesta la pretensión a un estatus; lo mismo se aplica cuando, con el propósito de escapar a las pesadas obligaciones que ese estatus le implica, apela a los principios igualitarios *gumlao*. En este modelo idealizado los kachin son considerados, ante todo, hombres racionales cuyas jugadas las hacen en términos del esquema inversión-beneficio. De este modo, el ritual en Leach es un aspecto de las acciones cotidianas, y no algo sólo atinente al ámbito de lo sagrado: vislumbres del modelo autónomo del ritual. Pero me adelanto. Iré por pasos, acaso demasiado pausados, pues me interesa reconstruir con detalle la propuesta de Leach.

Las formas elementales de la vida religiosa se fundó sobre una premisa que con el tiempo se convirtió en dogma: el rasgo distintivo del fenómeno religioso, a decir de Durkheim, «es que siempre supone una división bipartita del universo conocido y cognoscible en dos géneros que comprenden todo lo que existe, pero que se excluyen radicalmente»: el profano y el sagrado (1968: 44). Como las acciones sociales forman parte de ese universo, ellas también pueden ser profanas y sagradas. En el modelo acotado las acciones rituales ocurren en y sólo en situaciones sagradas. La propuesta de Leach se opone directamente a la premisa durkheimiana y a una consecuencia de ella, pone de relieve dos problemas: el problema de la dicotomía profano/sa-



grado y el de la naturaleza de las acciones sociales. Atiendo el primero. A cambio de una dicotomía absoluta, Leach postula la idea de una escala continua: «En un extremo tenemos las acciones que son completamente profanas, completamente funcionales, pura y simplemente técnicas; en el otro extremo tenemos las acciones completamente sagradas, estrictamente estéticas, técnicamente no funcionales. Entre estos dos extremos tenemos la mayor parte de las acciones sociales que participan en parte de una esfera y en parte de la otra» (34-35). Esta idea lo obliga evidentemente a replantearse la relación entre lo profano y lo sagrado por un lado, y por otro el problema de la naturaleza de las acciones. ¿Cómo lo resuelve?

> Desde este punto de vista, la técnica y el ritual, lo profano y lo sagrado, no denotan *tipos* de acción, sino *aspectos* de casi cualquier acción. La técnica tiene consecuencias materiales económicas que son cuantificables y predecibles; por otra parte, el ritual es una exposición simbólica que «dice» algo sobre los individuos que participan en la acción [...] describo como ritual tanto si implica directamente o no alguna conceptualización de lo sobrenatural o de lo metafísico [35].

Así, las tareas técnicas de la agricultura kachin, por ejemplo, están entremezcladas con ademanes afectados y ornamentaciones técnicamente superfluas, pero estos ademanes y ornamentaciones hacen, «dicen», que esa actividad sea una actividad kachin: constituyen su aspecto ritual. Lo mismo ocurre, continúa Leach, con cualquier clase de acción técnica: «siempre hay un elemento que es funcionalmente esencial y otro elemento que es simplemente la costumbre local, un ademán estético» (34). Subrayo una deficiencia en la argumentación última de Leach aunque sólo sea para fortalecer su idea básica de que la técnica y el ritual son aspectos de casi cualquier acción. Se suscribe muy fácilmente a la concepción estándar de la tecnología que distingue fuertemente entre los elementos funcionalmente esenciales de un artefacto técnico o de una actividad de sus atributos estilísticos, esto es, distinguir la función de las formas o estilos que se agregan a aquélla. Desde luego estos agregados estéticos son mucho más que un moñito que adorna a los elementos funcionalmente esenciales: también «dicen» cosas y

pueden llegar a ser incluso condiciones necesarias para el desempeño de las tareas técnicas.[4] Por ejemplo, al *nivel de las creencias*, como creo haber ilustrado en el capítulo tres, un trobriandés se puede rehusar justamente a surcar el mar en una canoa perfectamente construida por los carpinteros especialistas sin antes haber estado sujeta a esos «ademanes estéticos» o «costumbre local» aparentemente superfluos representados por los conjuros mágicos: la construcción de la canoa y los conjuros mágicos no pueden separarse, conforman un *seamless web*. Sin embargo, Leach desconsidera este dato y prefiere disolver la estrecha relación entre ademanes, costumbres y técnicas, entre función y forma, señalando que sólo los ademanes y las costumbres forman parte del «sistema total de comunicación interpersonal dentro del grupo; son acciones simbólicas, representaciones. [Y] es tarea del antropólogo tratar de descubrir y traducir a su propia jerga técnica qué es lo que se simboliza o representa» (34). Si el ritual es una exposición simbólica que «dice» algo sobre los individuos que participan en la acción, y si denota no un tipo peculiar de acción, como quiere el modelo acotado, sino un aspecto de casi cualquier acción, ¿qué lugar, si alguno, les asigna Leach a las creencias?

Creencias, ritual, y algunos debates escolásticos

Para Leach el mito implica ritual, y el ritual implica mito, son una y la misma cosa: «el mito considerado como una exposición en palabras "dice" lo mismo que el ritual considerado como una exposición en forma de acción» (35). En principio conviene con la distinción entre *legomenon* (aquello que es dicho) y *dromenon* (aquello que es representado o actuado) que diera lugar a la Escuela mito-ritualista inglesa de la primera mitad de este siglo, pero hay una diferencia central que pronto Leach se encarga de anotar. Para los mito-ritualistas el mito y el rito son dos entidades conceptualmente distintas, y esta aproximación a los materiales hace posible tratar el mito aisladamente, como constituyendo un sistema de creencias. Al darle este

4. Aclaro: Leach se refiere a acciones, y la concepción estándar de la tecnología a artefactos técnicos, pero creo que igual la crítica se aplica (véase Pfaffenberger, 1992).

tratamiento los antropólogos, según Leach, se han internado en debates escolásticos sobre la racionalidad o no del contenido de esas creencias: «hacerse preguntas sobre el contenido de la creencia que no esté ya en el contenido del ritual es un absurdo» (35). Absurdo, efectivamente, si las creencias que intervienen en los mitos y en los ritos estuvieran aisladas y sólo a ellos se restringieran, pero tal no es el caso: retomo, para ilustrar mi posición, el ejemplo que nos da Leach. «Si veo a un kachin matando a un cerdo y le pregunto lo que está haciendo y él dice *nat jaw nngai* ("estoy regalando a los nat" [espíritus de los kachin]), esta afirmación es simplemente una descripción de lo que está haciendo. Es absurdo hacer preguntas tales como: "¿Tienen piernas los nat? ¿Comen carne? ¿Viven en el cielo?".» No obstante, en el modelo abstracto construido por el antropólogo —de hecho para eso sirve— «matar a un cerdo y regalárselo a los nat» puede traducirse como un «sacrificio», categoría verbal teórica común en antropología. Y tan pronto se «encaja ese hecho» a la categoría «sacrificio» se desencadenan múltiples interrogantes de diversos órdenes, entre las cuales preguntas sobre otras creencias no contenidas en esa frasecilla descriptiva del kachin son no sólo pertinentes sino necesarias, pues las creencias no están aisladas, forman parte de una red o trama más amplia de creencias.

Si preguntarse por la racionalidad o no de las creencias ha provocado debates escolásticos en antropología, ¿cuál es, insisto, el lugar de las creencias? La respuesta de Leach es, por lo menos, desalentadora: «en suma, la acción ritual y la creencia deben entenderse igualmente como formas de exposición simbólica del orden social [...] [y] la principal tarea de la antropología social consiste en intentar la interpretación de tal simbolismo» (36). Con esta respuesta Leach no sólo elude los debates escolásticos, de hecho cierra la puerta a todo tipo de debate sobre creencias en tanto creencias: un tópico elemental en la tradición durkheimiana. Aunque más temprano que tarde participará en uno de ellos. En efecto, en su The Henry Myers Lecture de 1966 Leach revisó ésta, su posición inicial: ya tendré ocasión de referirme con largueza a este trabajo, en el cual, me adelanto, Leach sucumbe en el modelo acotado respecto a las creencias (aparentemente irracionales). Nótese que Leach escribe «la acción ritual y *la creencia*», donde el sustantivo «creen-

cia» no está adjetivado, como sí, necesariamente, debe aparecer con los defensores del modelo acotado: creencias sagradas, creencias religiosas, creencias metafísicas o trascendentales, etc. Formalmente, Leach es congruente en su cimentación del modelo autónomo del ritual, sin embargo, ¿todas las creencias deben entenderse como formas de exposición simbólica del orden social, o sólo alguna clase o clases de creencias? La primera posibilidad nos conduce a un absurdo, de la segunda surge una interrogante: ¿cuáles exponen simbólicamente el orden social? Si no he leído mal, en su libro de 1954 no existe, no puede existir, una respuesta concluyente puesto que se trataba de un problema muy secundario o, quizá, de un no-problema. Pero en otros textos, incluido el de su conferencia de 1966, encuentro pistas más claras. Detengo por ahora el camino de indagación recién abierto. Ya volveré sobre él (véase abajo «La Virgen madre y la paternidad fisiológica»). Por ahora me cuido, para ser justos, de no imponer un problema secundario o un no-problema —el de las creencias— a mi lectura de su libro sobre los kachin; si bien lo dejo enunciado, y no arbitrariamente ya que el mismo Leach lo introdujo. Regreso entonces a su construcción del modelo autónomo.

Entre el ritual y la ciencia, ¿de la poesía a la exactitud?

Leach ha señalado que el ritual no denota un tipo de acción, sino un aspecto de casi cualquier acción. Así, una acción dada puede contener, por lo menos, dos aspectos significativos: el ritual —que «dice» o comunica información a través de pautas simbólicas—, y el técnico —que establece o busca establecer relaciones intrínsecas de causalidad. Por lo regular, a los ojos de los nativos y/o del analista, para cada acción suele haber una preeminencia de uno u otro aspecto. También señaló que el ritual comunica algo de los individuos que participan en casi cualquier acción: en particular, sus estatus en cuanto personas sociales en el sistema estructural en un momento y situación determinadas, y por esta vía el ritual es una forma de exposición simbólica del orden social o, mejor, de la estructura social. Recordemos al kachin que apela a los principios ora de la organización shan ora de la gumlao. La estructura social que simbo-

liza y hace explícita el ritual «es el sistema socialmente aprobado de relaciones "adecuadas" entre los individuos y entre los grupos» (37). Con otras palabras, el ritual no se restringe a ser sólo un aspecto de las acciones, Leach extiende ahora su campo de operación. En realidad el ritual es el equivalente, en la mente de los nativos, del modelo abstracto, en la mente del científico, de la estructura social: es un «sistema de ideas» sobre la estructura social en la que viven. Al referirse a una ceremonia particular, Leach escribe: «detrás del ritual no estaba la estructura política de un verdadero estado, sino una estructura "como si" de un estado ideal» (303). Reviso con más atención estos pasajes:

> Mi tesis es que, en la acción ritual y en el mito, el actor «hace exposiciones» relativas al mismo orden abstracto de realidad de que se ocupa el antropólogo cuando utiliza la jerga técnica para describir algunos rasgos de la estructura social. Pero, mientras que el lenguaje del antropólogo es (o debiera ser) exacto, el lenguaje del actor es intrínsecamente poético y ambiguo (109).

El antropólogo social, al establecer sus teorías académicas de la estructura social, trata de utilizar una terminología que sea completamente inequívoca [...] Pero el miembro normal de un sistema social no está equipado con herramientas mentales de esta precisión. El kachin se da cuenta de la relación estructural a través de la celebración de actos rituales y de recitaciones de narraciones que tienen implicaciones rituales. Pero los elementos simbólicos que componen el ritual están lejos de ser categorías científicas exactas [125-126].

Así como el antropólogo ha erigido un modelo de la estructura social «como si» estuviera en equilibrio, los nativos disponen del ritual: un «sistema de ideas» sobre la distribución de los poderes entre las personas y los grupos de personas. Sin embargo, en las situaciones prácticas, los individuos y los grupos sostienen —manipulan— ideas contradictorias e incoherentes sobre esa distribución, actúan en conformidad con ellas en un tiempo singular, y es el aspecto de esta actuación a la que Leach denomina precisamente el aspecto ritual. De aquí que, continúa Leach, dos individuos o dos grupos kachin puedan aceptar la validez del conjunto de las acciones rituales en un momento determinado, por ejemplo, el despliegue de cierta pauta de sím-

bolos, sin estar en absoluto de acuerdo sobre lo que se expresa —una distribución del poder particular— en esas acciones.[5] Los elementos simbólicos desplegados en los rituales, poéticos y ambiguos, que configuran el modelo ideal de la estructura social en la que viven, son los equivalentes de las categorías científicas exactas del modelo «como si» de la estructura social estudiada por el antropólogo. A diferencia de la concepción *sociológica* del ritual erigida por Durkheim, según la cual en los rituales se proyecta la cosmovisión de un grupo y, al modo de los esquemas conceptuales, organizan las representaciones sensibles («en perpetuo flujo; se empujan unas a otras como las olas de un río») en espera de ser interpretadas, en Leach el ritual nos remite a un artificio mental, a una útil simplificación:

> El ritual y la mitología «representa» una versión ideal de la estructura social. Es un modelo de cómo la gente supone que debe estar organizada su sociedad, pero *no* es necesariamente la meta hacia la que se esfuerzan. Es una descripción simplificada de lo que es, no una fantasía de lo que debería ser. Pero las exposiciones que se hacen en los actos rituales son exposiciones vagas; no tienen la calidad de las descripciones científicas... [308-309].

Integro a esta argumentación las premisas iniciales. Los interlocutores con los que polemiza Leach fueron los antropólogos que consideraban a las estructuras sociales por ellos estudiadas como si fueran entidades reales —existentes de forma natural— y en equilibrio. Interlocutor privilegiado fue, abuso al subrayarlo, Gluckman, no el del análisis situacional del puente, sino el que se interesó por esclarecer las funciones del ritual. Para éste, quien siguió en este punto a Evans-Pritchard y Fortes, los procesos de fusión y fisión y los conflictos entre los grupos e individuos constituyen y fortalecen la cohesión estructural de un sistema. En cambio, para Leach es central el argumento de «que las ideas que sostienen los distintos grupos e individuos sobre la estructura social como conjunto son intrínsecamente

5. De acuerdo con Leach, la integración de la sociedad kachin se expresa sólo a nivel político, no cultural (sumamente diferenciado); así tienen que comunicarse unos con otros sobre el estatus político, y lo hacen a través del «lenguaje» de la acción ritual, un lenguaje simple y estereotipado que es comprendido por todos los subgrupos y en el que los temas referentes al estatus se representan constantemente de forma muy parecida: el lenguaje de las acciones rituales conforma una suerte de *lingua franca*.

incoherentes, esta inconsistencia deriva del hecho de que el "lenguaje" [ritual] en cuyos términos los kachin pueden hacer exposiciones sobre su propia estructura social es un lenguaje no-científico» (108). Si el «lenguaje» ritual comunica lo mismo que el mito, y si aquél por su ambigüedad y carga poética genera inconsistencias, entonces el conjunto de los mitos ha de ser, de la misma forma, intrínsecamente incoherente:

> He afirmado que la estructura social se «representa» en el ritual. Pero si las estructuras sociales de que nos estamos ocupando aquí [gumsa, gumlao, shan] son inestables, esta inestabilidad también debe estar «representada» en el sistema ritual... [y en la mitología]. En el caso de la mitología kachin no hay posibilidad de eliminar sus contradicciones e inconsistencias. Éstas son fundamentales. *Cuando existen versiones rivales de la misma historia, ninguna versión es «más correcta» que otra. Por el contrario, yo sostengo que las contradicciones son más significativas que las uniformidades* [287].

Y son las contradicciones más significativas porque expresan, en un momento determinado, el sistema de ideas que sostiene, en función de sus intereses particulares, un grupo o un individuo en torno a la distribución del poder:

> Los kachin relatan sus tradiciones en determinadas ocasiones para justificar una pelea, para validar una costumbre social, para acompañar a una celebración religiosa. Por tanto, la narración de la historia tiene un propósito; sirve para validar el estatus del individuo que cuenta la historia, o más bien del individuo que alquila a un bardo para que cuente la historia, pues entre los kachin la narración de los cuentos tradicionales es una ocupación profesional de que se encargan los sacerdotes y los bardos de distintos grados. Se podría inferir que todo relato tradicional se presentará en varias versiones distintas, tendiendo cada una de ellas a apoyar los derechos de los distintos intereses implicados [...] *No existe ninguna «versión auténtica», existe cierto número de historias que se ocupan más o menos del mismo conjunto de personajes mitológicos y que utilizan la misma clase de simbolismo estructural, pero que difieren unas de otras en detalles de crucial importancia según quién cuente el relato* [287-288].
>
> [...] cada generación, cada facción rival dentro de un grupo reinterpreta las tradiciones del pasado adecuándolas a sus gus-

> tos [intereses]. Resulta decir hasta qué punto cada individuo se da cuenta de cómo funciona este proceso de «reescribir» la historia [186].

Me he permitido citar a Leach con cierta extensión para destacar las diversas tensiones que casi imperceptiblemente se han colado en su concepción del ritual. Mejor: en sus concepciones del ritual.

Si no me equivoco, hasta aquí Leach nos ha ofrecido cuatro acepciones de «ritual»:

1) como un aspecto de casi cualquier acción: en la introducción a la reedición de su *Sistemas políticos...* anotó que «podemos pensar con mucha utilidad en el "ritual" como un aspecto de todo comportamiento, a saber, el aspecto comunicativo» (16); pongo de relieve una relación:

> 1.1) el ritual comunica lo mismo que el mito: éste con palabras, aquél en forma de acción;

2) el ritual «representa» una versión ideal, un «como si», de la estructura social; es un artificio mental nativo, es un sistema de ideas, una pauta de símbolos, un «lenguaje» cuyas «palabras» ambiguas, poéticas y elásticas son esos símbolos que hacen explícita la estructura social; en breve, el ritual simboliza la pauta estructural subyacente, los principios de organización, y no la pauta cultural patente:

> [...] la estructura que se simboliza en el ritual es el sistema socialmente aprobado de relaciones «adecuadas» entre los individuos y entre los grupos. Estas relaciones no se reconocen formalmente en todo momento. Cuando los hombres participan en las actividades prácticas, las implicaciones de las relaciones estructurales pueden quedar omitidas por completo [...] Estoy dispuesto a defender que esta omisión de la estructura formal [del sistema de ideas «como si»] es esencial si tienen que llevarse a cabo las actividades sociales informales normales; si ha de evitarse la anarquía, los individuos que constituyen una sociedad deben recordar de vez en cuando, por lo menos en forma de símbolo, el orden subyacente que se supone que guía sus actividades sociales. Las *celebraciones rituales* tienen esta función para el

grupo participante como conjunto; momentáneamente dejan explícito lo que en otro caso es una ficción [37-38].

[Dada] la ambigüedad de las categorías indígenas, puede el kachin interpretar la realidad de su vida social como conformada a la pauta formal del sistema estructural tradicional y míticamente definido [128];

3) a veces Leach se refiere a ceremonias o celebraciones rituales de un grupo en el sentido ortodoxo de la antropología: como *tipos* de acción singulares y como satisfaciendo algunas de las propiedades formales de los rituales mencionadas arriba; aunque no necesariamente tienen que ser todas ellas de carácter sagrado; y

4) el ritual, y por extensión la mitología, como la expresión de ideas sostenidas por los individuos y los grupos, de acuerdo a sus intereses y en situaciones y momentos determinados, sobre la distribución social del poder; por ejemplo, los individuos y los grupos «reescriben» la historia para hacer valer sus derechos y para acceder a los estatus deseados; de aquí que la mitología y, por extensión, el ritual sean intrínsecamente incoherentes. Antes de abundar sobre esta última acepción de ritual, destaco de 2) y 4) una analogía con Gluckman.

En mi reconstrucción de la obra de Gluckman sobre los rituales, éste postulaba la existencia de un metaprincipio o de un orden moral general que está por encima de los conflictos cotidianos, del quebrantamiento continuo, egoísta e individual de la normatividad. Pero estos conflictos entre los individuos y los grupos no surgen arbitrariamente y sólo en virtud de sus intereses egoístas: ellos apelan a ciertos principios normativos, consagrados por la tradición e inconsistentes, que permiten interpretaciones diversas y opuestas, generadoras de conflictos sociales. De acuerdo con Gluckman es en este espacio de conflicto donde emergen las actividades rituales. En su explicación Gluckman usó un lenguaje normativo estrechamente emparentado con el de Durkheim: orden moral, valores, normas, tradición, etc. Aunque Leach no lo utiliza en la misma medida, se puede sugerir, sin embargo, una analogía en el orden formal de la argumentación. El metaprincipio gluckmaniano es equivalente a la pauta estructural subyacente de Leach que, si bien

se trata de una ficción, un «como si», debe recordarse de vez en cuando en forma de símbolo. Tal la función de las celebraciones rituales: explicitar la «pauta formal del sistema estructural tradicional y míticamente definido», las «relaciones "adecuadas", socialmente aprobadas, entre los individuos y entre los grupos». Por otra parte, el conjunto de normas intrínsecamente inconsistente e independiente postulada por el antropólogo sudafricano es análogo a la acepción 4) del ritual expuesta por Leach: espacio del conflicto y la competencia, de las alianzas y las diferencias («en el lenguaje ritual, anotó este último, las situaciones sociales pueden describirse en un momento dado como sistemas de solidez social y en el siguiente como sistemas de mutua hostilidad»). Una diferencia que parece destacarse es que para Leach la versión ideal de la estructura social y el sistema de ideas puesto en operación por los individuos y los grupos en relación a la distribución social del poder están mediados por el conjunto elástico, poético y ambiguo de categorías simbólicas nativas. La diferencia es aparente. El resultado es el mismo tanto en Gluckman como en Leach: los individuos y los grupos manipulan de acuerdo a sus intereses, en situaciones y momentos singulares, ya las normas inconsistentes e independientes entre sí, ya las categorías simbólicas; y para evitar la anarquía el ritual trae a colación bien el metaprincipio normativo, bien la pauta estructural subyacente, uno y otra consagrados por la tradición y mística o míticamente definidos.

Subrayo otra similitud entre ambos antropólogos. Uno y otro se ocuparon de explicar el cambio social. Para Gluckman, de las interpretaciones diversas e incluso encontradas de la normatividad, y de su puesta en operación en la vida social, se pueden ir acumulando pequeños y limitados cambios estructurales que desemboquen en transformaciones radicales de la estructura social. Para Leach, vuelvo a transcribir, «todos los individuos de una sociedad, cada cual en su propio interés, procuran explotar la situación tal y como la perciben y, al hacerlo, la colectividad de individuos altera la estructura de la propia sociedad». Tanto Gluckman como Leach parten del principio metodológico que afirma «asume "como si" la estructura o el sistema están en equilibrio temporal», principio que precisamente les impedirá explicar lo que se proponen, pues qué materiales y

recursos relevantes para el análisis del cambio pueden obtener de un modelo que de entrada se niega a ofrecérselos.

Una atribución ideológica

Cuando Leach insiste en el carácter mutuamente inconsistente y contradictorio del conjunto de los mitos tiene un interlocutor preciso, Malinowski, para quien 1) el mito constituye una sanción o carta fundacional de la acción ritual; 2) los distintos aspectos de la cultura se integran necesariamente para formar un todo coherente; y, conclusión, 3) los rituales y los mitos —en tanto aspectos de la cultura de un pueblo— conforman un conjunto mutuamente consistente. El alegato en contra de Malinowski, sin embargo, no es en todo. Del mismo modo que Malinowski, Leach exige demasiado: que a *todo* mito —«exposiciones verbales que son la contrapartida de la acción» (286)— corresponde simultáneamente una acción ritual; y consistentemente a *toda* transformación de un mito corresponde necesariamente una modificación en la acción ritual (en ambos casos lo inverso también ha de afirmarse). Bien se percataron los mito-ritualistas ingleses de esta exigencia difícil de sostener: de ahí que hayan disuelto la relación necesaria, inicialmente defendida, entre mito y ritual, a la que Leach, según transcribí, se opuso fervorosamente so pena de sucumbir en enojosos debates escolásticos.

La caracterización que hace Leach del mito y el ritual guarda algún parecido con la que he reconstruido de Gluckman sobre el ritual: en ambas hay como una atribución ideológica. Sin violentar la argumentación de Leach, es dable aducir que el ritual en tanto «sistema de ideas» sobre la distribución de los poderes entre las personas y los grupos puede trocarse en «el ritual en tanto "sistema de creencias"...» Donde asumo una concepción disposicional de la creencia: «sólo si se presentan determinadas circunstancias, la persona se comportará de un modo tal que supone la existencia de un estado disposicional a actuar que llamamos "creencia"», en nuestro caso creencias —o ideas— sobre la distribución de los poderes entre las personas y los grupos en un momento y situación determinadas (Villoro, 1982: 33). Una diferencia básica entre Gluckman y Leach en

torno a las creencias, es que para el primero las creencias místicas están consagradas por la tradición y son incuestionables; para Leach en cambio las creencias sobre la distribución social del poder están motivadas por los intereses de los individuos, por lo que pueden ser, en algún sentido, tan efímeras como lo dicten esos intereses, acaso demasiado errantes, en situaciones y momentos particulares.

Ahora bien, el mito y el ritual estipulan y manifiestan reclamos, alegatos, a los derechos y al estatus. Configuran, en palabras de Leach, «un lenguaje de discusión, no un coro de armonía» (300). Según se señaló, los kachin fundan sus alegatos a los derechos y al estatus por medio de una «reescritura» de la historia, para lo que contratan bardos; también mediante la revalidación retrospectiva del rango del linaje al que pertenecen, cosa que implica invalidar los derechos y estatus de otros linajes; a través de la manipulación genealógica, de la obtención de prestigio social y del cumplimiento de las obligaciones rituales (186). Pero estos reclamos, por supuesto, nunca estarán suficientemente justificados. Es decir, un grupo de personas puede sostener, en oposición a otro grupo, un sistema de creencias insuficientemente justificado sobre la distribución social del poder con el fin de promover su poder y control sobre los recursos escasos, para apelar a y competir por los derechos y al estatus con otro(s) grupo(s). De acuerdo con Villoro, un sistema de creencias es ideológico cuando «se trata de creencias insuficientemente justificadas y que cumplen una función social determinada... cumplen la función de promover el poder de un grupo» (1985: 39-40). Luego, puede atribuirse el adjetivo «ideológico» a la acepción 4) de ritual, es decir, al «conjunto de ideas [o creencias] sobre la distribución de los poderes entre las personas y los grupos de personas». De ahí que «los individuos pueden sostener y sostienen ideas [creencias] contradictorias e incoherentes sobre la estructura social» (26).

De acuerdo a Leach los rituales no sólo sirven para expresar la posición del actor con respecto a su medio social, también pueden modificar esa posición y ese medio: «los ritos pueden alterar el estado del mundo porque en ellos se invoca el poder» (1977: 387), constituyen una manifestación de poder por el que los individuos y grupos compiten, o al que se someten. En la concepción de Leach —la acepción 4)— los rituales,

entendidos como un conjunto de creencias que sostiene un grupo sobre la distribución social del poder que se reclama, por la que se batalla o que se ejerce, pueden desencadenar cambios en las dos formas por él señaladas: cambios consistentes con la continuidad de un orden formal, y cambios que alteran la estructura formal. Enfatizo: «todos los individuos de una sociedad, cada cual en su propio interés, procuran explotar la situación tal como la perciben [percepción que la actividad ritual expresa, y que implica un conjunto de creencias sobre la distribución social del poder: RDC] y, al hacerlo, la colectividad de individuos *altera la estructura de la propia sociedad*», estructura que, según se vio, se simboliza en y hace explícita el ritual (30, 37). Leach no puede aquí sino referirse a modificaciones en la estructura «en términos de los principios de organización que unen las partes componentes del sistema», según ha sido construida por el antropólogo en su modelo de la estructura «como si» estuviera en equilibrio, y que estipula relaciones sociales de ciertos modos y no de otros en el mundo «empírico». Agrego, no obstante, que el modelo del antropólogo poca, muy poca, información nos puede ofrecer en torno a la naturaleza del cambio, pues trata a los hechos históricos «como si» formaran parte de un sistema en equilibrio. En realidad son más bien los hechos históricos los que impactan al modelo «como si», provocando que las categorías verbales ya no encajen con ellos y se proceda a modificarlas o a relacionarlas entre sí de una nueva forma.

Pero no posee la misma maleabilidad la versión ideal que tienen los nativos de la estructura social en la que viven, y que presumiblemente es semejante al modelo del analista. ¿Por qué? Porque esa versión ideal nativa está arraigada en la tradición y en la mitología —palabras de Leach (128)— que, aunque *no* es una versión hacia la que los kachin se esfuerzan, sí tiene valor prescriptivo, tanto que evita la anarquía y les hace recordar, a través del ritual, en su acepción 2), el orden subyacente que se supone guía sus actividades sociales. Y ya conocemos los excesos a los que conduce el apelar a la tradición a pesar de los cambios en otros órdenes. Con otras palabras. A partir de sus intereses, en la acepción 4) de ritual, los individuos y los grupos pueden alterar el estado del mundo porque en ellos se invoca el poder; no obstante ¿cómo explicar la articulación entre los

cambios habidos en el mundo y una versión ideal y arraigada en la tradición y la mitología? Creo que Leach no nos ofrece una respuesta teórica satisfactoria a esta interrogante.



El poder del ritual



Para Leach el ritual constituye un dispositivo de poder susceptible de ser utilizado por los individuos y los grupos. El dominio y la sumisión también han de ser entendidos como rituales: manifiestan el estatus de los individuos. De estas ideas Leach arrancará para desarrollar una defensa del modelo autónomo del ritual. Cito *in extenso*:

> Observamos como hecho empírico que un individuo A ejerce su dominio sobre un individuo B; observamos que B se somete a A y decimos que «A tiene poder sobre B». Después, en un contexto ritual, observamos a otro individuo AA ejecutando una ceremonia que cree que servirá para dominar a un cuarto individuo, BB, u observamos a BB efectuando un acto ritual de sumisión con respecto a la presencia invisible de CC. Según la clasificación normal los actos de A y B son racionales, pero los de AA y BB son irracionales. *En mi opinión, se trata de actos del mismo tipo. La «autoridad» en virtud de la cual A puede condicionar y controlar la conducta de B en una situación secular es tan abstracta y metafísica como el poder mágico que AA trata de ejercer sobre BB, o el poder religioso que BB espera recibir de CC.* Las ideas sobre la relación entre los agentes sobrenaturales y los seres humanos o sobre la eficacia de determinados actos rituales se basan en experiencias directas de las relaciones de la vida real entre seres humanos reales. Y viceversa, *todo acto por medio del cual un individuo ejerce su autoridad para controlar o alterar la conducta de otro constituye una invocación de fuerza metafísica.* La sumisión es una reacción ideológica, y el hecho de que los individuos se dejen influir por ceremonias mágicas o imprecaciones religiosas no debe sorprendernos más que el de que se sometan a los dictados de la autoridad. *El poder del ritual es tan real como el poder de la autoridad* [1977: 387].



El pasaje suscita más de una perplejidad. Se puede convenir que el poder —ya sea su ejercicio y distribución, ya la percepción que los actores tengan de su ejercicio y distribución— representa



una clave para interpretar los procesos rituales y su simbolismo. Pero Leach afirma que en la medida en que estrictamente no existe una diferencia relevante entre el poder secular —la «autoridad»— y el poder místico —el religioso o mágico—, no hay razón alguna para restringir el ritual al modelo acotado. Más todavía, para Leach este esquema nos remite inevitablemente a la distinción escolástica entre actos racionales e irracionales, pero para él «se trata de actos del mismo tipo». ¿En qué sentido? Expongo dos lecturas posibles. En la primera Leach ha llevado muy lejos el símil entre el poder del ritual mágico o del religioso y el poder de una autoridad secular. Afirma durkheimianamente, y no errado del todo, que las ideas sobre la relación entre los agentes sobrenaturales y los seres humanos «se basan en experiencias directas de las relaciones de la vida real entre seres humanos reales». Pero anota más: que *todo* acto por medio del cual un individuo ejerce su autoridad para controlar o alterar la conducta de otro «constituye una invocación de fuerza metafísica», por lo que no debe sorprendernos que los individuos se dejen influir por ceremonias mágicas o imprecaciones religiosas más que el de que se sometan a los dictados de una autoridad secular. Para utilizar su exposición una vez más, el poder religioso que BB espera recibir de CC o el poder mágico que AA trata de ejercer sobre BB se apoya, entre otras cosas, en creencias y en procesos intramentales que en ocasiones, inevitablemente, nos sorprenden; en cambio, no siempre el ejercicio de poder de una autoridad tiene por qué sorprendernos, o nos sorprende de un modo bien distinto. Una segunda lectura posible. Si Leach simplemente quiere llegar a la conclusión de que el poder del ritual —mágico o religioso— es tan real como el poder de la autoridad tiene razón, pero afirmar eso es decir muy poco, es como un punto de partida: no significa que uno y otro estén fundados del mismo modo ni que operen similarmente, y es tarea del antropólogo esclarecer los apoyos de y los procesos atinentes a tales poderes. Más aún, a los rituales se les puede aplicar esa distinción metafórica que Paul Ricoeur utilizó para las metáforas, es decir, distinguir el poder del ritual cuando se traten de rituales «vivos» que, por ejemplo, induzcan el despliegue de la potencia subjuntiva, de aquellos otros rituales «muertos», cristalizados, huecos, cansadamente rutinarios. Además, dicho desde otro ángulo: ¿por qué negar la posibilidad —como lo hace Leach— de

que exista una sumisión irracional a un poder secular? Este evitar la evaluación de las creencias y las acciones en términos de la dicotomía racional/irracional no la mantuvo nuestro autor permanentemente.

La Virgen madre y la paternidad fisiológica

En la segunda mitad de la década de los sesenta, Leach fue figura central de uno de esos debates escolásticos a los que había rehuido desde por lo menos 1954. Y si la polémica no fue estrictamente escolástica, sí tuvo un ligero sabor de otra época, un airecillo de otro siglo. Mientras se gestaba el movimiento *hippie*, la revolución sexual y los Beatles alucinaban con su música, la antropología inglesa atestiguaba intercambios ácidos de ensayos y acusaciones, cruce de correspondencia, réplicas y contrarréplicas, todas ellas publicadas en *Man*, la revista por excelencia de la comunidad antropológica del viejo imperio, en torno a un problema: la ignorancia o no de algunos grupos de aborígenes australianos sobre «los hechos de la paternidad fisiológica». El problema en realidad no era nuevo, si bien encontró terreno propicio en los sesenta para replantearse, y cuya circunstancia estudiosos más agudos habrán de esclarecer. Por ahora me interesa lo que por comodidad llamo —siguiendo a Kuhn— la «historia interna» del debate; mejor, me ocuparé sólo de parte de esa historia.

En un informe etnográfico publicado en 1903, W.E. Roth concluía que sus informantes, miembros de una obscura tribu de Queensland, Australia, eran ignorantes de la conexión causal entre la cópula y el embarazo. Frazer mismo, quien nunca realizó trabajo de campo, aceptó sin chistar esta presunta ignorancia: se avenía bien con su programa teórico. En 1937 Ashley Montagu, después de una elocuente filípica en la que reconoció que los aborígenes australianos no son mentalmente inferiores a nosotros, ni poseen una mentalidad prelógica, sostuvo que «existe cierta cantidad de sólida evidencia» que hace creer, efectivamente, que algunas tribus australianas son ignorantes de la paternidad fisiológica. En el prólogo escrito para el libro de Montagu de 1937, *Coming into being among the australian aborigines*, Malinowski culminaba, de este modo, una serie de inde-

cisiones personales sobre el asunto: la ignorancia de la relación entre cópula y embarazo constituye, «pienso, la conclusión definitiva de la ciencia; está apoyada por un cuerpo irrefutable de sólidos datos». En un par de libros publicados en 1939 y 1952, y en una nota publicada en la sección de «Correspondencia» de *Man* en 1968, Phyllis Kaberry insistía en el argumento de la ignorancia. Finalmente, aunque con éste no se agota la lista, el antropólogo norteamericano Melford Spiro aceptaba en 1966 y 1968 que existen evidencias empíricas, afirmaciones de los mismos nativos, que permiten reconocer o tomar en serio la imputada ignorancia; en todo caso, continúa, las evidencias en sentido contrario tampoco son concluyentes. De hecho, Spiro se oponía a una salida, solución o interpretación simbólica del fenómeno que se discutía, y fue su artículo de 1966, «Religion: problems of definition and explanation», el que provocó la airada reacción de Leach en la The Henry Myers Lecture con su célebre «Virgin Birth». Al margen, entonces, de los finos detalles de la etnografía australiana a la que recurrieron por igual los polemistas, destaco que el problema de fondo que estaba sobre la mesa era el de la interpretación de creencias aparentemente irracionales o, sin pompa, «creencias palpablemente falsas» —como escribiera Leach.

El material paradigmático utilizado por los contendientes fue el de Roth de 1903. De acuerdo a sus registros, los negros del río Tully sostenían las siguientes creencias: una mujer tenía hijos porque *a*) se ha estado sentando cerca del fuego en el que ha asado una especie particular de pescado negro que le fuera entregado por el presunto padre; *b*) algunos hombres le han dicho que está en una condición «interesante»; o *c*) soñó que el niño le era colocado en su interior. Una variante es la que señala Kaberry: una mujer concibe cuando el espíritu de un niño se introduce en sus entrañas. Nadie ha dudado que *eso* afirman los nativos, la interrogante es ¿cómo interpretarlo? Quienes defienden el argumento de la ignorancia interpretan esos decires literalmente —no está de más afirmar que apoyan su conclusión con otros datos que no incluyo puesto que no modifican en lo sustancial la afirmación que consigno. Por su parte Leach es incisivo: repudia esta interpretación neotyloriana que nos informa más de los antropólogos y sus fantasías que de la materia de que se ocupan. Propone que se trata de afirmaciones de carác-

ter ritual: que los nativos enuncien *eso* no significa que lo crean literalmente. Y aquí introduce el ejemplo al que ya me he referido en otro capítulo. Si una inglesa se casa por la iglesia, en conformidad con todos los procedimientos rituales que amerita la ocasión, «no me dice nada de su *estado psicológico interno*; no puedo inferir del ritual lo que ella siente o sabe. Puede ser una atea sin reserva o alternativamente creer que el casarse por la iglesia es esencial para el bienestar de sus hijos [...] Por otro lado, el ritual matrimonial inglés revela bastante al observador externo acerca de las relaciones sociales formales que están siendo establecidas entre las partes comprometidas, y esto es cierto para el caso australiano también» (1969: 88-89). Leach está asumiendo una concepción mentalista de las creencias. Como no tenemos acceso a las creencias en tanto estados psicológicos internos de los sujetos, prefiere cerrar esta ruta de investigación y desconsiderar que el concepto de creencia responde a un interés epistémico —como bien lo ha demostrado Villoro (1982)—, no a uno psicológico. A cambio abre otra ruta: la interpretación simbólica y sociológica de las creencias. ¿De todas las creencias? Fundamentalmente de aquellas que provocan perplejidad en el observador. De esta forma, Leach elude el estudio de las creencias en tanto creencias por una deficiente conceptualización de ellas. Además reduce toda explicación de los rituales y las creencias rituales a su aspecto comunicativo, es decir, por lo que informan del sistema de relaciones sociales. El análisis ritual consiste en «decodificar mensajes» en su relación con las estructuras sociales. De este modo, los nativos se complacen en sostener, por vías sinuosas y una inclinación a los mensajes cifrados y a un discurso poéticamente obscuro, cierta clase de creencias y celebran rituales que codifican mensajes sobre las relaciones sociales: «la acción ritual y la creencia deben entenderse como formas de exposición simbólica del orden social» (Leach, 1976: 36).

Vuelvo al debate, a la interpretación, a la «decodificación» que propone Leach del mensaje contenido en las aseveraciones de los aborígenes australianos:

> La interpretación moderna de los rituales descritos sería que, en esta sociedad, la relación de la madre del niño con el linaje del esposo de la madre radica en el reconocimiento público de los

> lazos matrimoniales, más que en los hechos de la cohabitación —un asunto por lo demás normal [1969: 87].

Su siguiente paso consiste en atacar a los neotylorianos con un contraejemplo, a mi juicio poco decisivo, a saber, el del mito de la Virgen María, Virgen madre: «si *nosotros* creemos tales cosas, somos devotos; si *otros* lo creen son idiotas» (1969: 93). Antes de proseguir, y con un ánimo acaso provocador, aclaro que la calidad de idiotas atribuido a esos *otros* crédulos es sólo de Leach, pues al menos Montagu, Malinowski, Kaberry y Spiro convienen que de la ignorancia de ciertos fenómenos no ha de inferirse ni locura, ni irracionalidad, ni idiotez: simplemente se ignoran.[6] Me propondré mostrar que hay en Leach —y en alguna antropología simbólica— como una cerrazón a la posibilidad de que o los nativos ignoren cosas o que mantengan creencias palpablemente falsas. Cuando se presente la presunción de uno u otro caso echarán a andar, a partir de una especie de principio metodológico más o menos incuestionado, ciclos de interpretación simbólica. A este proceder lo llamaré el síndrome de alguna antropología simbólica.

El contraejemplo de Leach es inteligente pero no decisivo. De la creencia en el mito de la Virgen madre, acepta, no es dable inferir ignorancia de la paternidad fisiológica; antes al contrario implica ese saber: «refuerza el dogma que el hijo de la Virgen es el hijo de Dios» (1969: 95); el mito no asevera que Jesús no haya tenido *genitor*, afirma que el *genitor* no fue humano, de ahí que su alumbramiento se entienda como excepcional, anómalo, milagroso, extraordinario. «En la teología cristiana no es suficiente que Jesús en tanto mediador sea ambiguamente humano y divino; María ha de desempeñar también esa mediación, y debe tener características anómalas cuando se le considere como un ser humano; ¿y qué podría ser más anómalo que un ser humano que sea inmaculado y una madre que sea virgen?» (1969: 98). Hasta aquí impecable la exposición de Leach, pero, continúa, del mismo modo tenemos que interpretar los decires de los aborígenes australianos; exigen —porque a eso aluden— argumentaciones teológicas sutiles. Son variacio-

---

6. Personalmente *creo* que Leach tiene razón. Resulta difícil pensar en la continuidad biológica de un grupo sin ese saber.

nes de un tema estructural común: la topografía metafísica de la relación entre el hombre y los dioses, «no se pueden aplicar criterios de racionalidad a principios de fe como asumen los neotylorianos [...] y esa supuesta "ignorancia" era para esa gente una clase de dogma». Plausible pero no decisivo porque Spiro sostiene que los registros etnográficos en los que se transcriben esos decires se refieren, primero, a nacimientos normales de madres normales donde no hay *genitor* (1968: 249); y, segundo, no aluden a vírgenes, ni salvadores, ni semidioses, ni héroes, ni principios de fe. Según Spiro, Leach estaría desplazando esos decires, y sus imputadas creencias, a un terreno al que naturalmente no irían. Brevemente, para Leach variaciones de un tema estructural común, para Spiro sistemas de creencias más o menos inconmensurables. Me parece que la polémica, así planteada, deberá dirimirse mediante un examen cuidadoso de estos sistemas de creencias, asunto que no me ocupará aquí.[7] Me interesa mejor explorar el síndrome de alguna antropología simbólica, que se deriva de la posición de Leach, a partir de la siguiente pregunta: ¿cómo llega a la conclusión de que las creencias de los aborígenes australianos constituyen una variación de un tema estructural común: la topografía metafísica de la relación entre el hombre y los dioses?

El síndrome de alguna antropología simbólica

Acaso fueran los excesos en los que incurrieran los antropólogos victorianos y la influencia dominante de Durkheim los que inmunizaran a muchos estudiosos a elucidar las creencias primitivas en tanto creencias. Muy a pesar del fresco y revivificador oasis que constituyó ese libro que escribiera Evans-Pritchard en 1937 sobre la magia y la brujería zande. Por ejemplo, en la década de los sesenta Leach todavía hace suyo este argumento con evidentes reminiscencias de las representaciones colectivas de Durkheim:

7. Remito al lector al texto de André van Dokkum (1997) en el que, en contra de Spiro, defiende la conmensurabilidad de estos sistemas de creencias; y en contra de Leach destaca que las interpretaciones literales pueden ser fecundas.

> Cuando un etnógrafo reporta que «los miembros de la tribu X creen que...» está ofreciendo una descripción de una ortodoxia, un dogma, algo que es verdadero para la cultura como un todo [1969: 88].

Lánguida tarea que le asigna al etnógrafo, viejo tópico en la exploración de la distancia. Sin embargo, este argumento no se defiende en su propia obra: las creencias que los kachin sostienen en torno a la distribución social del poder conforman material para la discusión y la fisión, «no un coro de armonía»; no se describen ahí ni ortodoxias, ni dogmas, ni algo que sea verdadero para la cultura como un todo. Que se presenten como tales —según indiqué en el capítulo anterior— es harina de otro costal. Más importante que eso, el argumento de Leach cumple otra función: estipula un principio metodológico, un fuerte compromiso de investigación. A la pregunta ¿cómo interpretar enunciados etnográficos que nos remitan a creencias factualmente no verdaderas, como la de los aborígenes australianos? Leach responde:

> Una forma alternativa de explicar una creencia que sea factualmente no verdadera, es decir, que es una suerte de dogma religioso; y la verdad que éste expresa no se relaciona con el mundo real, ordinario, de las cosas cotidianas, sino con la metafísica [en el ejemplo, con la topografía metafísica de la relación entre el hombre y los dioses] [1969: 107-108].

Si los antropólogos victorianos concebían a los sistemas de creencias primitivos como una suerte de pseudociencia, Leach invierte la relación si presionamos su propio argumento: las teorías científicas ya desplazadas porque, entre otras cosas, contienen creencias factualmente no verdaderas (pongo por caso la teoría del flogisto), y las teorías científicas que hoy sostenemos y que por metainducción calculamos que en el futuro se mostrará su inviabilidad (o que popperianamente ya se encuentran desde hoy refutadas), estarían relacionadas todas ellas con la metafísica. Además, cuando Leach propone que traduzcamos las creencias factualmente no verdaderas en dogmas religiosos, en creencias rituales, está indicando que la *única* forma de explicarlas es mediante una interpretación simbólica: emerge el sín-

drome moralmente dudoso de alguna antropología simbólica. Escribí arriba que en un ensayo donde polemiza con Leach, «On the Limits of Symbolic Interpretation in Anthropology», Ian C. Jarvie sostiene que «la perspectiva que busca significados simbólicos agrega una complicación infecunda a la antropología, es fundamentalmente arbitraria y moralmente dudosa» (1976: 687). Moralmente dudosa, según la he descrito, porque el Nativo, el Aborigen o el Primitivo, como el suicida en el poema de Borges, «ahora es invulnerable como los dioses»: infalible, ajeno al error, ya es un muerto. En resumen, el síndrome de alguna antropología simbólica propone el siguiente precepto: «ahí donde te encuentres con creencias falsas no las expliques literalmente, ellas constituyen resortes para desencadenar interpretaciones simbólicas»; la enfermedad: respecto a sus creencias los nativos son infalibles, «invulnerables como los dioses».

Pero la última cita de Leach comienza: «una forma alternativa de explicar...». ¿Cuáles son las otras? Una, la de los mismos creyentes, que no es muy relevante porque «somos analistas sociales, no teólogos». (Nótese que Leach es consistente con su posición: ante creencias factualmente no verdaderas tratémoslas como dogmas religiosos, de tal suerte que cualquier explicación o descripción exegética, la del creyente-teólogo, sólo y sólo puede ser de un orden teológico. Por cierto otra similitud con Gluckman, para quien las explicaciones o descripciones que los nativos hacen de sus propios rituales son ellas mismas conductas rituales.) La otra alternativa es la neotyloriana, la que, según Leach, queda herida de muerte con la argumentación que sigue; mejor, con el siguiente incurrir en un vértigo reduccionista, donde atribuye, falazmente, falacias:

> Si fuéramos neotylorianos, aceptaríamos las aseveraciones de creencias literalmente. Entonces, tendríamos que preguntarnos ¿por qué toda esa gente cree en algo que es falso? [Y la única respuesta que honradamente nos pueden ofrecer los neotylorianos] es decir que estas creencias falsas descansan en una aniñada (*childish*) ignorancia [...] La ignorancia es lo opuesto a la racionalidad lógica [1969: 102, 92].

La distribución de falacias: lo opuesto a la ignorancia no es la racionalidad lógica sino el saber o el conocimiento; y no

siempre el sostener creencias falsas se debe a una aniñada ignorancia o a un lamentable estado de idiotez. La misma historia de la ciencia nos provee de suficiente material para oponernos a esta simplificación. El vértigo reduccionista: Leach ha reconstruido mal al neotylorianismo. Con todo lo criticable que es, el neointelectualismo no defiende lo que él afirma que sostiene: me permito remitir al lector al primer capítulo de este trabajo para que lo constate. No concluye aquí, sin embargo, su condena al neointelectualismo. En el artículo «Ritual» que redactara para la *International Encyclopaedia of the Social Sciences*, Leach escribe: «si los que participan en un rito religioso afirman que sus actos tienen por finalidad alterar el estado del mundo ejerciendo influencia sobre agentes sobrenaturales, ¿por qué no aceptar esta versión tal y como la exponen los interesados? ¿Por qué suponer, como hace Durkheim [y Leach], que esos actos son en realidad "representaciones simbólicas de las relaciones sociales"?» Responde Leach:

> Los actos rituales [defienden los neointelectualistas] han de interpretarse en el contexto de las creencias: *significan lo que los actores dicen que significan*. Este método tan simple tiene evidentes atractivos. Sin embargo, cabe aducir que si el comportamiento culturalmente definido sólo puede ser interpretado por sus actores, toda generalización relativa a varias culturas es imposible, *y todo intento de hacer un análisis racional de lo irracional ha de resultar necesariamente falaz*. Frente a esto, yo y otros seguidores de Durkheim insistimos en que el comportamiento religioso no puede basarse en una ilusión [1977: 387].

Excepción hecha de los relativistas, difícilmente algún antropólogo podría afirmar que «el comportamiento culturalmente definido *sólo* puede ser interpretado por sus actores» y que sólo «significan lo que los actores dicen que significan». Al menos el neointelectualismo se ha vuelto célebre por sus enconadas críticas al relativismo (revísese Jarvie, 1984). El mismo Leach acepta que de acuerdo con los neotylorianos los actos rituales han de interpretarse en el contexto de las creencias, pero de ahí no se infiere que *únicamente* significan lo que los actores dicen que significan. Me parece que tampoco es cierto que «toda generalización relativa a varias culturas es imposi-

ble» si sólo partiéramos de registros etnográficos recopilados a un nivel exegético. Diversos estudios sobre discursividad metalingüística —es decir, el nivel exegético— en situaciones de conflicto lingüístico han mostrado la existencia de, al menos, un patrón común: el que se conoce como «ideología diglósica», categoría teórica aplicable a diferentes situaciones de conflictos lingüísticos y culturales. Finalmente, ¿por qué ha de resultar necesariamente falaz hacer un análisis racional de lo irracional? Como quiera que hubieran sido definidos, si a algo se le atribuye irracionalidad es porque no obedece a principios racionales, y a partir del calificativo el análisis racional de lo irracional ya se encuentra presente. Además la imputación de irracionalidad sólo es de Leach, pues los neointelectualistas han sostenido que, entendidas en su contexto, las acciones mágicas y religiosas son racionales aunque las creencias en las que se sustentan sean falsas.

En oposición a Jarvie y a los neointelectualistas en general mi alegato no es, por supuesto, contra toda antropología simbólica, sino sólo contra aquella que postula en el núcleo de su programa de investigación la infalibilidad de los sujetos estudiados, y en particular de sus creencias; contra aquella que arguye que siempre será mejor echar a andar ciclos de interpretación simbólica que los salve de una atribuida irracionalidad o idiotismo, antes que meramente describir un caso de error o de ignorancia —aquí el debate sobre la ignorancia o no de la paternidad fisiológica de los aborígenes australianos ha de tomarse sólo como un pretexto—; contra aquella antropología simbólica, en fin, moralmente dudosa, que niega a las creencias un valor epistémico, y cuando presume alguna falsedad en ellas las prefiere remitir al solícito mundo de lo simbólico. Ahora se me puede objetar que yo mismo he sucumbido en vértigos reduccionistas, Leach dice mucho más de lo que he afirmado. Cierto, hacia allá me encamino, pero en mi descargo diré que sin duda *ésta* constituyó una de sus posiciones, si bien modificada en uno de sus libros más leídos, libro hermoso e inteligente, sabrosamente denso y brillante por su concisión, libro breve que recuerda a Gracián: *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, publicado originalmente en 1976 como una introducción al «uso del análisis estructuralista en la antropología social». Me temo, sin embargo, que poco se puede avanzar en él y en otros trabajos de

Leach, que adelante revisaré, si antes no sintetizo —aun con el riesgo de fatigar indeseablemente al lector— algunas de sus premisas y de su terminología básicas, puntos de partida y acotaciones en sus análisis estructuralistas.

Un largo paréntesis de aclaraciones

1. Empiristas y racionalistas. La distinción que Leach propone entre estos dos términos no corresponde exactamente a la que la tradición filosófica y, más precisamente, la epistemológica, ha instaurado. La diferencia entre los antropólogos racionalistas y los antropólogos empiristas descansa más bien en el aspecto de la vida social que ellos estudian y en sus presunciones epistémicas y metodológicas. Así, los antropólogos empiristas «asumen que la tarea básica del antropólogo en el campo es tomar nota de las conductas, cara a cara, directamente observadas, de los miembros de una comunidad local en interacción recíproca en sus actividades cotidianas [...] analizan cómo las personas sociales, representando las convenciones consuetudinarias asociadas con sus roles y estatus particulares, entablan transacciones económicas». En cambio, los antropólogos racionalistas se ocupan de elucidar «la estructura de las ideas vigentes en una sociedad; [y] por su interés en las ideas como opuestas a los hechos objetivos, tienden a interesarse más en lo que se dice que en lo que se hace; tienden a sostener que la realidad "existe" en las declaraciones verbales antes que en lo que realmente sucede» (1978: 6-9).[8] Ahí donde el empirista funcionalista sólo percibe transacciones económicas, el racionalista las reinterpreta como actos de comunicación. No obstante, a pesar de sus diferencias, uno y otro enfoque son complementarios antes que contradictorios entre sí, «cada uno es una transformación del otro»: en cuestiones prácticas, la comunicación y la economía nunca pueden separarse (9-10). Expuesta esta aclaración, *Cultura y comunicación* adopta el enfoque racionalista, como en su momento lo adoptó —sin ser enteramente estructuralista— su libro *Sistemas políticos de la Alta Birmania*.

---

8. Mientras no indique lo contrario, las citas de Leach provienen de *Cultura y comunicación*, Siglo XXI, Madrid, 1978.

2. La analogía lingüística y el problema del significado. Si bien más abajo trataré con detalle este tema, adelanto que para Leach «los rasgos individuales de la conducta observada y los detalles individuales de las costumbres se pueden tratar como análogos a las palabras y enunciados de una lengua o como fragmentos de una interpretación musical» (10). Y en otro lado: «doy por sentado que es exactamente igual de significativo hablar de las reglas gramaticales que rigen el vestido que hablar de las reglas gramaticales que rigen las expresiones verbales» (15). El problema que los antropólogos han de abordar es el de decidir qué costumbres, además de las verbales, se puede decir que «significan». Dado que la cultura comunica, para comprender otras culturas, para aprehender la información transmitida por *otras* conductas consuetudinarias, el antropólogo debe reconstruir el código que les subyace.

3. Aspectos de la conducta humana. Leach ha distinguido tres aspectos de la conducta humana que nunca se pueden separar completamente: 1) las actividades biológicas naturales del cuerpo humano; 2) las acciones técnicas, que sirven para alterar el estado físico del mundo exterior; y 3) las acciones expresivas, que o simplemente dicen algo sobre el estado del mundo tal como existe, o bien pretenden alterarlo por medios metafísicos (13). Esta clasificación reproduce, con alguna pequeña modificación en los términos, la que Leach había propuesto en una conferencia, «Ritualization in man in relation to conceptual and social development», dictada en un simposio sobre la ritualización en los animales y en los hombres que organizara el etólogo Sir Julian Huxley en 1966:

> 1) Conductas que están dirigidas hacia fines específicos y que, juzgadas por nuestros criterios de verificación, producen resultados observables en una forma estrictamente mecánica... podemos llamarlas conductas «técnico-racionales»;
>
> 2) conductas que forman parte de un sistema de señalización, y que sirven para «comunicar información», pero no por alguna relación mecánica entre medios y fines, sino por la existencia de un código de comunicación culturalmente definido; podemos llamarlas conductas «comunicativas»; y
>
> 3) conductas que son potentes en sí mismas en términos de las convenciones culturales de los actores, pero *no* potentes en un sentido técnico-racional, según se especificó en 1), o alternati-

vamente, conductas que están orientadas a evocar la potencia de poderes ocultos, aun cuando no se presuma que sean potentes en sí mismos... podemos llamarlas conductas «mágicas».

La convención ortodoxa en antropología consiste en reservar el término «ritual» sólo para las conductas de la clase 3), y denominar a las conductas de la clase 2) con algún otro término, por ejemplo, etiqueta, ceremonial [...] sostengo que la distinción entre conductas de la clase 2) y conductas de la clase 3) o es ilusoria o es trivial, así que propongo que el término «ritual» abarque ambas categorías [1966: 403-404].

Luego, todas las acciones expresivas pueden ser denominadas también acciones rituales; hago notar además que Leach parece utilizar «acciones comunicativas» y «acciones expresivas» como sinónimos.

4. Terminología básica. No agotaré inútilmente al lector con un inventario de términos y sus respectivas definiciones, acotaciones, equivalencias y transformaciones. Transcribo (véase p. 263), mejor, la célebre figura 1 de *Cultura y comunicación*, en la inteligencia de que poco a poco la terminología irá aclarándose en su misma operación.

Confusiones en los actos mágicos... y en nuestros hogares

En el sexto capítulo de *Cultura y comunicación*, «Teorías de la magia y hechicería», Leach reconoce que, desde el punto de vista de los nativos, la magia configura un instrumento que «pretende cambiar el estado del mundo mediante una acción a distancia» (1978: 40). Un discreto acercamiento con el intelectualismo. Sin embargo, Leach desmonta esa supuesta instrumentalidad de la magia; para él el mago comete un triple error (abandona aquí, en efecto, y por virtud de su análisis semiótico, el síndrome de alguna antropología simbólica). Para ilustrarlo trabaja sobre el ejemplo paradigmático de los actos mágicos:

Un hechicero adquiere una muestra de cabello de la cabeza de su pretendida víctima X. El hechicero destruye el cabello mientras pronuncia los hechizos y celebra el ritual. Predice que, como consecuencia, la víctima X sufrirá daño.

FIGURA 1. *Díada de la comunicación. El suceso comunicativo*

La entidad A, portadora del mensaje, transmite información sobre el mensaje B.

INDICADOR
A es indicador de B.

SEÑAL
A es causa de B como respuesta desencadenada.

SIGNUM
A representa a B como resultado de una acción humana arbitraria.

INDICADOR NATURAL
A se asocia con B por naturaleza, pero se selecciona como un indicador de B por elección humana («el humo es indicador de fuego»).
PRINCIPALMENTE METONIMIA

SÍMBOLO
A representa a B por asociación arbitraria.

SIGNO
A representa a B como la parte al todo (metonimia) («una corona es signo de realeza»).

SÍMBOLO ESTANDARIZADO
Asociación arbitraria entre A y B, pero habitual.

SÍMBOLO INDIVIDUALIZADO
Símbolos particulares, como en los sueños; símbolos íntimos, como en la poesía oscura.
La asociación entre A y B es totalmente arbitraria y dependiente del capricho del emisor.
PRINCIPALMENTE METÁFORA

SÍMBOLO CONVENCIONAL, PERO TOTALMENTE ARBITRARIO
(«la serpiente es un símbolo del mal»)

ICONO
Asociación entre A y B, según semejanza planeada: v.gr. modelos, mapas, retratos.

Según los antropólogos victorianos el razonamiento mágico se explica por el principio de asociación invertido de ideas y por la intervención de los agentes operativos sobrenaturales que pueblan el mundo. Esto es, la asociación en el pensamiento de ciertos fenómenos —alimentada por deseos y fantasías— debe implicar una conexión similar en la realidad que se ejecuta, que se realiza o que se hace palpable en el mundo por la participación de diversos agentes operativos conmovidos y activados a través de las prácticas rituales. Si bien el razonamiento mágico antecede al científico en tanto aquél prefigura la idea de causalidad, para los intelectualistas decimonónicos las acciones rituales primitivas son resultado de un conjunto de creencias falsas cuyo propósito es explicar, predecir y controlar el mundo.

En oposición al literalismo, Leach no pone el énfasis en las creencias sino en las acciones rituales; adopta entonces la posición de Robertson-Smith, según la cual las creencias son posteriores a estas acciones. Además asume que se desvirtúa el sentido de los actos rituales si sólo se les entiende como actos técnicos sustentados en falsos razonamientos de causalidad. Para Leach, las acciones rituales son, ante todo, sucesos comunicativos con sus propios emisores y receptores —que no necesariamente están en el mismo lugar y momento— que se transmiten mensajes codificados. En suma, Leach propone una aproximación semiótica de las acciones rituales. Desde esta perspectiva conviene que en el ejemplo paradigmático transcrito arriba el mago comete el siguiente triple error. En primer lugar, confunde símbolo metafórico, es decir, la designación verbal «éste es el cabello de X», con signo metonímico. Cuando el cabello crecía en la cabeza de la víctima potencial era realmente un signo metonímico de X: el signo y la cosa significada eran contiguos. No obstante, ya apoderado el mago de ese cabello, la designación «éste es el cabello de X» configura un signo metonímico del cabello, pero el cabello y X están separados: el nexo entre la designación y X es sólo metafórico. El segundo error. El mago trata el signo imputado como si fuera un indicador natural: «el cabello es un indicador de X» es utilizado en el mismo sentido en que «el humo es un indicador de fuego». Finalmente, interpreta el supuesto indicador natural, que es de naturaleza descriptiva, como una señal, que siempre forma parte de una secuencia de causa y efecto, capaz de desencadenar consecuen-

cias automáticas a distancia (42, 31). Las ambigüedades y errores lógicos cometidos por el mago no son ni exclusivos de él ni tan evidentes como a menudo se cree. La confusión entre signo y señal queda a descubierto también en nuestra «tecnomagia en el hogar»:

> Al entrar en una sala se advierte en la pared un botón de un tipo familiar. Se supone que esto es un signo de que se ha hecho una instalación eléctrica en la sala. A través de una larga experiencia se ha llegado a *creer* que se puede tratar el signo como una señal. Se presiona el botón con la esperanza de que se encenderá una luz en alguna parte de la sala [...] Es el hábito más que el conocimiento técnico lo que nos convence de tratar los interruptores de la luz como señales [43-44].

La acción —continúa Leach— es técnica en su intención, y obedece al esquema medio-fin: el mejor medio para encender la luz en nuestros hogares es el de manipular el interruptor, un signo que solemos tratar como una señal. «*Puede ser* técnica en sus consecuencias, pero la forma real de la acción es expresiva» (subrayado de Leach). Hago dos comentarios a esta analogía entre la «tecnomagia en el hogar» y los actos mágicos, y en esta distinción entre lo técnico y lo expresivo que Leach ha introducido. ¿Por qué escribe que «*puede ser* técnica en sus consecuencias»? Si se enciende la luz, la acción será enfáticamente técnica en sus consecuencias, aun cuando mantengamos nuestro error lógico de tratar a un signo como una señal. Ahora bien, si estando en nuestro hogar la luz no se encendiera, entonces tendríamos que disolver nuestro error lógico, tratar al interruptor como un signo que es, y retrotraernos a nuestros conocimientos técnicos del caso, por más pobres que sean, para sugerir hipótesis: ya sea que en ese momento se haya suspendido el servicio de luz, el foco esté fundido, o bien que el interruptor esté descompuesto o sea un extravagante adorno; la consecuencia, en todo caso, también será enfáticamente técnica. Me temo que los actos mágicos exigen otro tratamiento. Mientras que los propósitos insatisfechos o incumplidos en la «tecnomagia en el hogar» nos obligan a corregir, aunque sólo sea temporalmente, nuestro error lógico de tratar a un signo como una señal, no ocurre lo mismo necesariamente cuando los actos mágicos fra-

casan. Por ejemplo, Evans-Pritchard ha mostrado cómo los azande introducen hipótesis *ad hoc* para salvar el sistema de creencias con el que está relacionado cualquier acto singular de brujería o magia. Si, después de celebrado el ritual, X no padece ningún daño, los nativos suelen introducir hipótesis tales como el mago no cumplió los tabúes de rigor, se trata de un mago inexperto, X poseía amuletos que lo protegían, etc. En realidad, la analogía entre la «tecnomagia en el hogar» y los actos mágicos se restringe a que, sólo en ciertos momentos, existe una confusión operativa entre signo y señal, pero el contexto en el que una y los otros se inscriben está suficientemente diferenciado como para que la analogía nos pueda ser de utilidad. De hecho así lo reconoce el mismo Leach cuando propone la distinción entre lógica y mito-lógica; la primera propia de las acciones técnicas y la segunda de las acciones expresivas —y muy en particular del discurso religioso.

La lógica del aquí, la mito-lógica de la «otredad»

Para Leach la lógica aristotélica se encuentra tan incrustada en el código cultural de Occidente que la asumimos como un componente básico del sentido común. Sin embargo, «en la práctica sólo utilizamos los principios lógicos formales en ejemplos *relativamente raros*...» (95). Afirmación claramente insostenible pues no se ve cómo pueda sobrevivir un grupo humano sin el principio, por ejemplo, de no-contradicción; afirmación que, por lo demás, Leach tampoco se ocupa demasiado en defender como se puede observar en este pasaje: «cuando nos ocupamos de una acción técnica corriente damos por supuesto que si una entidad A se distingue de una entidad B no se puede sostener simultáneamente que A y B son idénticas; en el razonamiento teológico sucede precisamente lo contrario» (97). A diferencia del razonar técnico, guiado por la lógica aristotélica, la conducta expresiva se encuentra regida por la seudológica, la mito-lógica o la no-lógica, como Leach las denomina. Por ello posee otras peculiaridades, fáciles de reconocer si se considera uno de sus paradigmas, uno de sus casos prototípicos: el discurso religioso.

> Los enunciados religiosos tienen ciertamente sentido, pero es un sentido que se refiere a una realidad metafísica, en tanto que los enunciados lógicos corrientes tienen un sentido que se refiere a la realidad física. El mismo carácter no lógico de los enunciados religiosos es «parte del código», es un indicador de sobre qué versan tales enunciados, nos dice que nos encontramos ante una realidad metafísica en vez de una realidad física, ante una creencia en vez de un conocimiento [96].

El propósito explícito de Leach consiste en establecer un criterio de demarcación entre las acciones técnicas y las expresivas, que junto con las corporales conforman el conjunto total de los aspectos de la conducta humana. Recurre, para ello, a dos «formas» lógicas más o menos inconmensurables entre sí: la lógica aristotélica y la mito-lógica respectivamente. La primera se refiere a la realidad física, la segunda a una realidad metafísica; *el carácter no lógico de los enunciados religiosos*, continúa, es un indicador de que nos encontramos «ante una creencia en vez de un conocimiento». Sospecho que Leach confunde. El enunciado «creo en Dios Padre» y la expresión de un zande «creo en la brujería» son lógicamente equivalentes a los enunciados no religiosos «creo que hoy va a llover» o «creo que el estructuralismo es la mejor oferta teórica hoy para analizar mitos»: un sujeto *S* cree que *p*. Donde *S* puede ofrecer diversos motivos o razones para creer que *p*; vive en alguna sociedad en un momento histórico; está inserto en algunas tradiciones de pensamiento, etc. En estos casos, el sujeto *S* que cree que *p* estará dispuesto a realizar, de acuerdo a cada circunstancia, ciertas acciones y no otras. ¿Cuáles? Las señaladas justamente por *p*; *p* da su contenido singular a esa creencia concreta: en los ejemplos, tal vez participar en rituales cristianos, acusar a otro —acaso mi enemigo— de cometer actos de brujería en mi contra, tomar un paraguas al salir a la calle, estudiar mitos a partir de oposiciones binarias. En realidad, la diferencia entre los enunciados, nos informa Leach, se encuentra en *p*, en el objeto de la creencia:

> En el lenguaje corriente *no* decimos «creo que 3 x 3 = 9». Tratamos a la fórmula aritmética como un simple enunciado lógico de hecho. *Sabemos* que debe ser verdadero. Por otro lado, cuando formulamos enunciados religiosos, invocamos el concep-

> to de creencia. «Creo en Dios Padre...» El empleo de la fórmula «creo en...» viene a ser una advertencia; es equivalente a: «las reglas de la lógica ordinaria no se aplican a lo que sigue» [96-97, subrayados de Leach].

Para el caso de los objetos de la creencia religiosa no se aplican las reglas de la lógica ordinaria, donde *p* puede ser una virgen que da a luz o «Dios que es a la vez padre e hijo de sí mismo» (en oposición a la lógica de las acciones técnicas aquí se puede sostener que dos entidades distintas sean simultáneamente idénticas). Es decir, la referencia de *p* es una realidad metafísica, una realidad «otra», que no se ciñe a las reglas de la lógica aristotélica, contraria a la experiencia ordinaria. Por tanto el discurso religioso —organizado a partir de «su» propia lógica, llámese mito-lógica, no-lógica o seudológica— es inmune a las evaluaciones y críticas racionales o realizadas a partir de otra lógica: ha escrito Leach que «no se pueden aplicar criterios de racionalidad a principios de fe...». Pero una vez más está a la vista su incomprensión del concepto de «creencia»: si éste, según convengo con Villoro, responde a un interés epistémico, entonces no puede ser inmune a la crítica y a la evaluación racionales. De aquí no es dable inferir, por supuesto, que las creencias religiosas sólo respondan a un interés epistémico,[9] ni tampoco sólo a principios de fe. Más todavía, si estoy en lo correcto las creencias religiosas no son inconmensurables respecto a otra clase de creencias; en consecuencia, por lo menos no están del todo configuradas sólo a partir de una lógica que les sea propia.

Cabe destacar en este punto una diferencia sustantiva entre Durkheim y Leach, aunque sea con el propósito de ilustrar la heterogeneidad del programa simbolista en antropología. Mientras que el primero, según intenté demostrarlo, no asumió ninguna separación radical entre pensamiento religioso y pensa-

9. Para san Agustín la creencia es pensamiento acompañado de asentimiento; la razón es condición previa de toda creencia; pero hay razones para que la razón ceda en sus creencias a la fe. Para santo Tomás de Aquino la creencia corresponde tanto a la voluntad como al entendimiento. Para Descartes la creencia es asentimiento de la voluntad a las ideas que el entendimiento le presenta; de allí que la creencia errónea sea imputable a la voluntad, no al entendimiento. La capacidad de errar da testimonio de la libertad del hombre (Villoro, 1982: 76).

miento científico, sino una suerte de continuidad entre ellos, adhiriéndose a la tesis que Horton llamara de la continuidad/evolución, Leach en cambio se adscribe a la tesis del contraste/inversión entre creencias religiosas y ¿creencias? técnicas. Los signos de interrogación colocados a la palabra «creencias» son explicables: cuando Leach se refiere, equívocamente a mi juicio, a las acciones técnicas —donde han de incluirse las científicas— no alude a creencias, sino a saberes o a conocimiento. Leach sostiene que cuando formulamos enunciados religiosos, invocamos el concepto de creencia con una advertencia: «las reglas de la lógica ordinaria no se aplican a lo que sigue». ¿Es suficiente como criterio de demarcación entre las conductas expresivas-religiosas y las técnicas? Señalo un contraejemplo.

En la mecánica cuántica se afirma que ciertas partículas —*p*, el objeto de la creencia— se comportan de un modo que violan las reglas lógicas ordinarias del sentido común. No estoy en condiciones de afirmar si nos remiten o no a una realidad metafísica, pero al menos creo que se puede sostener plausiblemente que no son enunciados de carácter religioso. Los discursos con «su» propia lógica que compartimentalizan o fragmentan la vida social no pueden constituir, en conclusión, un criterio de demarcación tal y como lo propuso Leach. Más todavía: ¿qué relación existe entre las expresiones religiosas, paradigma de las conductas expresivas, con otras conductas expresivas no religiosas, todas ellas consideradas como acciones rituales? Detecto en Leach otra tensión.

El discurso religioso forma parte de las acciones expresivas, nos dice Leach, y está regido por la mito-lógica. Sin embargo, no es el caso que *todas* las conductas expresivas estén regidas por la mito-lógica, esto es, no nos remiten todas ellas a una realidad metafísica. Aventarle jitomates a un mal actor o flores a una buena cantante son conductas expresivas que no aluden a ninguna realidad metafísica, simplemente apelan a ciertas convenciones culturales. El discurso religioso y la mito-lógica asociada no pueden ser considerados, en consecuencia, *modelos* de toda conducta expresiva. Leach, efectivamente, no lo sostiene explícitamente, pero lo insinúa: «la seudológica (mito-lógica) de la conducta expresiva tiene [sus] peculiaridades. Éstas son especialmente fáciles de reconocer si consideramos el caso del dis-

curso religioso» (96). Cabría preguntarse además si el sentido de todo discurso religioso se refiere a una realidad metafísica o en todos los casos estructura un código de carácter no-lógico. Más aún, tampoco es el caso que los enunciados lógicos tengan un sentido que se refiera a la realidad física o que ése siquiera sea su propósito central. En la distinción de Leach, por añadidura, no hay lugar, por ejemplo, para los enunciados científicos, que ni nos remiten todos ellos a una realidad física, ni están regidos todos ellos por la lógica aristotélica, ni son reducibles a las acciones técnicas, ni tampoco aluden a alguna realidad metafísica.

Se puede percibir en Leach, en su distinción entre lógica y mito-lógica, una como inclinación por volver al modelo acotado del ritual que no termina de cristalizar. Afirma que todas las conductas expresivas son conductas rituales, pero en ellas existen unas que son los casos paradigmáticos de comportamiento ritual, más interesantes para el antropólogo, más decisivas y relevantes para el nativo que las ejecuta, conformadoras de «formas de vida» o al menos de «provincias de significado» distintivas: las que están regidas por y son aprehensibles mediante una mito-lógica. Sin embargo, sugiero la hipótesis de que esta distinción, que promueve una inclinación o un tibio coqueteo con el modelo acotado, introduce más bien una jerarquización, esto es, una clasificación del aspecto ritual o comunicativo o simbólico de los comportamientos humanos (véanse adelante pp. 273-274). Antes de proseguir con la discusión de la teoría del ritual de nuestro autor me parece conveniente reunir aquellas premisas de Leach revisadas hasta ahora, relevantes para su análisis del ritual, abundar sobre ellas y sugerir algunas de sus consecuencias:

a) En oposición a Durkheim no existe una diferencia clara y distinta entre las acciones profanas y las sagradas, sino una escala continua entre ellas. Paralelamente no existe una distinción precisa entre las técnicas y las expresivas: toda acción, en mayor o menor medida, posee un aspecto técnico y uno expresivo.

b) Cabe denominar «ritual» al aspecto expresivo o comunicativo de todo comportamiento.

c) Explicar los sistemas y las creencias rituales de una sociedad consiste en estudiar qué se transmite del sistema de relacio-

nes sociales —real o ideal— de esa sociedad; y la transmisión de esa información, de esos mensajes, está simbólicamente mediada; más aún, los mensajes están simbólicamente codificados.

d) Es tarea del antropólogo, en consecuencia, «decodificar mensajes», para ello tiene que echar a andar ciclos de interpretación simbólica que al menos se erigen a partir de estos requisitos:

> *d*.1) Desconsiderar el análisis literal de las creencias o, mejor, de la exploración literal de los enunciados en que se expresan las creencias;
>
> *d*.2) desconocer que las creencias o los enunciados en que ellas se expresan responden a un interés epistémico; una variante de este postulado afirma que cuando te encuentres ante creencias que son palpablemente falsas indaga su significado subyacente, es decir, su sentido simbólicamente constituido; y
>
> *d*.3) distinguir entre las interpretaciones que los nativos se ofrecen a sí mismos de sus propias actividades rituales (el nivel exegético) —a veces ambiguas y con confusiones lógicas, a veces erráticas, habitualmente pletóricas de metáforas, metonimias y de mensajes cifrados— de las interpretaciones que pueda construir el analista o antropólogo.

e) Una consecuencia de las premisas *c*) y *d*) es que el antropólogo tiene que distinguir entre la clase *ejemplar* de los rituales, y las descripciones e interpretaciones que de ellos realicen los nativos, es decir, la clase *sintomática*, que se origina del propio error del agente —confusiones y ambigüedades lógicas— al interpretar su discurso y sus acciones; lógicamente la clase ejemplar debe ser anterior a la sintomática. Ahí donde el hombre ritual afirma «X se embarazó porque soñó que el niño le era colocado en su interior» (la clase sintomática), el antropólogo concluirá que de acuerdo a la interpretación moderna —no literal— el mensaje ya decodificado, en esa sociedad, reconoce o evidencia un componente de la normatividad social, en el ejemplo, el de la filiación patrilateral (y ésta sería la clase ejemplar del ritual); de aquí que el antropólogo esté obligado a comprender la acción ritual en tanto tal, «antes de que la racionalización en sentido literal del mismo actor pueda explicarse» (Skorupski, 1985: 54). Considérese una vez más el siguiente pasaje ya transcrito arriba:

> Exceptuando pequeñas variaciones, el ritual de la santa misa es el mismo en toda la cristiandad, pero cada uno de los cristianos explicará la ceremonia de acuerdo con la doctrina de su secta. Tales doctrinas varían mucho; el sociólogo que trata de comprender por qué un ritual determinado posee el contenido y la forma que él observa no puede esperar una gran ayuda de las racionalizaciones del devoto [la clase sintomática: RDC] [...] Al tratar de comprender el ritual estamos intentando, en efecto, dilucidar las reglas gramaticales y la sintaxis de una lengua desconocida... Aunque aún ignoramos casi totalmente cómo el comportamiento ritual transmite mensajes, comprendemos más o menos de qué tratan esos mensajes y, al menos en parte, lo que quieren decir [la clase ejemplar: RDC] [Leach, 1977: 386].

Aquí Leach nos está proponiendo otro argumento para privilegiar la exploración de las acciones rituales en desmedro de las creencias. Respecto a las acciones rituales nos invita a indagar los comportamientos regulares e invariables, pues ellos están codificados, pero no las razones heterogéneas, cambiantes, erráticas, múltiples y efímeras que los actores se dan a sí mismos en torno a la ejecución de ese ritual y al significado que le atribuyen. Volveré sobre este asunto más adelante.

f) Una instancia de codificación sobresaliente de ciertas actividades expresivo-rituales es aquella que está regida por una mitológica o seudológica. ¿Cuál es su contenido? En la respuesta de Leach se vislumbra una deuda con Malinowski, su profesor en la London School of Economics, y una crítica a Durkheim. «La doctrina central de toda religión —afirma (99)— es negar que la muerte implique la aniquilación automática del yo individual.» Pero si he de sobrevivir después de la muerte, continúa, me habré de transformar en «otro», un «otro» que debe localizarse en algún «otro mundo» en algún «otro tiempo». Y la característica más «fundamental de tal «otredad» es que es lo contrario de la experiencia ordinaria», de la lógica aristotélica: una «otredad» regida por la mito-lógica. Se pregunta Leach: si la deidad se encuentra en el otro mundo, ¿cómo pueden tener los seres humanos acceso a este poder?

> La práctica religiosa es una respuesta a esta interrogante. Se ocupa de establecer entre «este mundo» y «el otro» un puente mediador a través del cual el poder omnipotente de la deidad se

> puede canalizar para ayudar a los hombres impotentes [...] El puente mediador es representado, en un sentido material, mediante «lugares santos» que están y no están a la vez en este mundo; [mediante] «hombres santos» a quienes se les atribuye la capacidad de establecer comunicación con los poderes del otro mundo aun cuando todavía viven en éste [...] El mediador, si es un ser humano «real» o un hombre— dios mitológico, asume entonces atributos liminales; es *a la vez* mortal *e* inmortal, humano *y* animal, domesticado *y* salvaje. Esta clase de condensación de opuestos es un «sinsentido» desde el punto de vista de la lógica normal, pero es plenamente coherente con la mito-lógica [99-101].

En oposición a Durkheim y Gluckman, el «segundo» Leach piensa que las deidades no simbolizan a la Sociedad, a las representaciones colectivas o a una normatividad general; y, en otro acercamiento con los intelectualistas, acepta que, desde el punto de vista de los nativos, en su cosmología básica el universo está poblado por agentes operativos cuyas cualidades mitológicas se despliegan, se exponen, se transforman, en ciertas actividades rituales. Sin embargo, no quiero abusar de las similitudes formales con los intelectualistas. Una diferencia central, una de las tantas, es que si para Leach los atributos de esta cosmología —algunos de los cuales apenas he resumido aquí— «tienen una cierta uniformidad general en toda sociedad humana» (97), para los antropólogos decimonónicos dicha cosmología era sólo exclusiva de los primitivos y estaba fundada en creencias falsas. No abandona nuestro autor, sin embargo, el lugar privilegiadísimo que el discurso antropológico empeñosamente ha otorgado al ritual, y del que él intentó, según creo, escapar cuando propuso el modelo autónomo del ritual.

En lo general la lógica común, según la entiende Leach, y la mito-lógica son inconmensurables. No obstante son sólo ciertos rituales los que permiten construir puentes y mediaciones entre una y otra «forma» lógica. Son la topografía ritual, los hombres rituales y el tiempo ritual los que disuelven esa inconmensurabilidad, los que salvan la distancia entre el aquí y el ahora de la lógica aristotélica y la «otredad» de la mito-lógica; entre la impotencia y contingencias humanas y la potencia divina. A diferencia de los antropólogos victorianos, de Durkheim y de Gluckman, en Leach la vida ritual es consustancial a y constitu-

tiva de toda vida humana, y no un fragmento de las sociedades primitivas o simples. De aquí en adelante sólo me centraré en el análisis de las acciones rituales, en oposición a las creencias, pues Leach supone que el problema de las creencias rituales o está resuelto o queda abatido o desplazado por una semiótica, si se me permite, de los rituales.

El «giro lingüístico» del ritual

Las reflexiones de Leach sobre el ritual abarcarían de hecho toda su extensa obra —iniciada en la década de los cincuenta y culminada con su muerte a principios de los ochenta— si nos ajustáramos a su propia caracterización del ritual como el aspecto comunicativo o expresivo de todo comportamiento. Sus aproximaciones al parentesco, a la mitología, a la Biblia, al tabú, a Lévi-Strauss, a Jakobson, a la representación del tiempo, siempre polémicas y fructíferas, siempre estimulantes, podrían ser leídas como un persistente intento por esclarecer, desde diversos ángulos, las actividades rituales y los procesos mediante los cuales los hombres —a través de sus capacidades innatas y de las mediaciones culturales— se transmiten mensajes e información. En suma, podrían ser leídas como indagaciones que atienden la dimensión simbólica de la vida social. No desde cualquier punto de vista, sin embargo. Adoptan una perspectiva estructural que ha contribuido a elucidar aspectos relevantes de esta dimensión que de otro modo se mantendrían obscuros. Como lo ha sostenido John B. Thompson (1990: 142), la importancia de esta perspectiva consiste en que «el significado transmitido por las formas simbólicas está usualmente construido con rasgos estructurales y elementos sistémicos, de tal suerte que al analizar estos rasgos y elementos podremos profundizar nuestra comprensión de los significados comunicados por las formas simbólicas [...] Al estudiar los rasgos estructurales de las formas simbólicas podremos elucidar el significado que es construido con estos rasgos y transmitido, a menudo implícitamente, a los lectores u observadores». Este acuerdo, empero, no me compromete a seguir en todo la perspectiva defendida por Leach: en lo que resta del capítulo presentaré algunas diferencias con su programa de investigación.

En general la obra de Leach no conforma un todo homogéneo guiado por algunos preceptos teóricos que se mantuvieran más o menos invariables, más o menos retenidos con insistente terquedad. Son de destacarse, por ejemplo, las diferencias que en sus reflexiones sobre el ritual se encuentran en su libro de 1954, *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, con aquellas otras que, por ejemplo, se exponen en un largo trabajo que publicara en 1972: «The influence of cultural context on non-verbal communication in man». Entre aquél y éste la antropología inglesa y Leach recibieron el impacto y la enorme influencia del estructuralismo de Claude Lévi-Strauss —sobre el cual por cierto nuestro autor escribiera un libro (1970)— y la gramática transformacional de Noam Chomsky. Aunque algo he adelantado, a continuación atenderé la teoría del ritual de Leach en lo que, sin demasiada convicción, podría nombrar su momento estructuralista.

Fue a partir de la década de los sesenta que el término «ritual», centralmente en la obra de Leach, experimentó su propio «giro lingüístico». En su trabajo «Ritual» Leach ha escrito que «debemos concebir el ritual como un lenguaje, *en sentido totalmente literal*; en tal caso podrán aplicársele diferentes teoremas de la ingeniería de la comunicación y de la lingüística estructural» (1977: 386). Comprender un ritual —continúa— supone dilucidar las reglas gramaticales y la sintaxis de una lengua desconocida. No obstante en este «giro lingüístico» no deja de haber algunos equívocos. En *Cultura y comunicación* sostiene que «los rasgos individuales de la conducta observada y los detalles individuales de las costumbres se pueden tratar *como análogos* a las palabras y enunciados de una lengua...» (1978: 10); en otra parte del mismo libro: «doy por sentado que es exactamente igual de significativo hablar de las reglas gramaticales que rigen el vestido que hablar de las reglas gramaticales que rigen las expresiones verbales» (1978: 15). Y en otro texto apunta que una gran parte de la antropología social «está interesada en el estudio de los sistemas culturales considerados como cuerpos de reglas normativas y convenciones, como la gramática de un lenguaje o las reglas del ajedrez, más que con instancias empíricas de conductas culturales» (1972: 320). Una cosa es aseverar que el ritual *es* un lenguaje en sentido totalmente literal, otra que *es* una lengua desconocida, y muy otra es tratar a los siste-

mas culturales y por extensión a los rituales *como análogos* a un lenguaje o *como análogos* a una lengua desconocida. Obviamente las diferencias son importantes, pero el sentido que Leach desea conferirle al «giro lingüístico» del ritual está, me parece, fuera de toda duda: dilucidar sus reglas gramaticales y su sintaxis —un código subyacente— antes que sus instancias empíricas o realizaciones. Si a partir de Malinowski exploré algunas ideas en torno al lenguaje ritual, Leach indagará al ritual como lenguaje.

Este «giro» como bien se sabe está endeudado con algunas de las ideas nucleares del programa de investigación de Ferdinand de Saussure expuestas en su *Curso de lingüística general*. Se recordará que para este pensador francés...

> [...] la lengua es un sistema de signos que expresan ideas, y por eso comparable a la escritura, al alfabeto de los sordomudos, a los ritos simbólicos, a las formas de cortesía, a las señales militares, etc. Sólo que [la lengua] es el más importante de todos esos sistemas. Se puede, pues, concebir *una ciencia que estudie la vida de los signos en el seno de la vida social*. Nosotros la llamaremos *semiología* [...] Al considerar los ritos, las costumbres, etc., como signos, estos hechos aparecerán a otra luz, y se sentirá la necesidad de agruparlos en la semiología y de explicarlos por las leyes de esta ciencia [1977: 60-62; subrayado en el original].

De acuerdo con la perspectiva semiológica, la comunicación verbal es posible por virtud de la codificación de pensamientos en sonidos, y extiende o generaliza esta idea del código subyacente a todas las formas de comunicación, incluso las no verbales. A esta concepción Dan Sperber y Deirdre Wilson la han denominado el modelo del código (1986: cap. 1).[10] Estrechamente

---

10. El modelo del código, según el cual la comunicación humana es cuestión de codificar y decodificar información a partir de una estructura subyacente compartida, ha recibido duras críticas. En *Relevance*, Sperber y Wilson han mostrado que el modelo del código sólo puede dar cuenta de las representaciones semánticas de los enunciados, no de sus contenidos implícitos, para los cuales se requieren complejos procesos inferenciales y de relevancia contextual no atados a códigos (1986). Maturana y Varela han señalado que el modelo del código está sustentado en la inútil metáfora del «tubo», que sugiere que «[...] la comunicación es algo que se genera en un cierto punto, de ahí es conducida por un tubo y es entregada al oyente en el otro extremo. De aquí, existe *algo* que es comunicado, y lo que se comunica es *parte integral* de lo que viaje en el tubo» (1992: 196). Otra reciente y severa crítica al modelo del código puede consultarse en Husson (1994).

articuladas con esta premisa nuclear están las siguientes distinciones de Saussure: *a*) la distinción entre lengua y habla, entre *langue* y *parole*, y sus concomitantes: estructura y acontecimiento, sistema y proceso, competencia y actuación; para Leach en particular la distinción entre código y mensaje; y *b*) la distinción entre significante y significado como los componentes del signo: las dos caras de la misma moneda, según reza una metáfora cristalizada. O bien entre el plano de expresión y el plano de contenido; y para el caso del signo lingüístico, entre la imagen acústica y el concepto; como Leach está interesado en esclarecer la comunicación no verbal o los signos no lingüísticos, ha preferido hablar de imágenes sensoriales como el caso general que incluye a las acústicas (1978: 24).

Para Saussure la misión de la descripción lingüística sincrónica consiste en formular los principios o reglas sistemáticas que operan sobre la lengua en un momento determinado. ¿Cómo? Al margen de las variantes individuales, los hablantes de una lengua permiten su descripción en virtud de un sistema concreto de reglas y relaciones: la lengua que hablan tiene las mismas características estructurales. Las expresiones, por su parte, son muestras de habla, de *parole*, que el lingüista toma como punto de partida para la construcción de esa estructura subyacente común: la lengua (Lyons, 1977: 48-51). De hecho algunas indagaciones semiológicas de sistemas de comunicación no verbales han partido de esta distinción: «La noción *Lengua/Habla*, ha escrito Roland Barthes (1971: 28), está preñada de desarrollos extra o metalingüísticos. Defenderemos, por lo tanto, la existencia de una categoría general *Lengua/Habla* extensiva a todos los sistemas de significación; a falta de una definición mejor mantendremos aquí los términos *Lengua* y *Habla*, aunque aplicándolos a comunicaciones cuya esencia no es verbal». Justamente a esta última orientación le dedica Leach un buen número de páginas y reflexiones.

En el «giro lingüístico» o, con mayor precisión, en la perspectiva semiológica del ritual defendida por el antropólogo inglés, éste da por supuesto...

> [...] que *todas* las diferentes dimensiones no verbales de la cultura, como los estilos de vestir, el trazado de una aldea, la arquitectura, el mobiliario, los alimentos, la forma de cocinar, la

> música, los gestos físicos, las posturas, etc., se organizan en conjuntos estructurados para incorporar información codificada de manera análoga a los sonidos y palabras y enunciados de un lenguaje natural. Por tanto, doy por sentado que es exactamente igual de significativo hablar de las reglas gramaticales que rigen el vestido que hablar de las reglas gramaticales que rigen las expresiones verbales [1978: 15; subrayado en el original].

Este pasaje merece una aclaración. Evidentemente, existen posturas y gestos físicos idiosincráticos o plenamente aleatorios que ni están estructurados ni contienen información alguna. Sin embargo, como Leach se refiere a las «dimensiones no verbales *de la cultura*», esas posturas y gestos físicos idiosincráticos o aleatorios no serían objeto de estudio del antropólogo pues no son culturales. Para Leach en consecuencia la dimensión no verbal de la cultura, es decir, un subconjunto de la dimensión ritual si nos remitimos a su amplia definición, es sólo aquella que:

a) implica la existencia de un sistema, de un código, de una *langue*, donde los comportamientos son sus realizaciones o su *parole*; para interpretar una realización cultural individual, «tenemos que abstraer un patrón estandarizado que no está necesaria ni inmediatamente manifiesto en los datos accesibles directamente a la observación. A este respecto todo lo que escribiera Lyons sobre "tratar al lenguaje como un modelo", "normalización", "idealización" y "regularización" tiene una atinencia directa para el antropólogo social en lo que se refiere a su tratamiento de lo no verbal» (1972*a*: 321-322);

b) incorpora información codificada con una capacidad insólita de transformación: las realizaciones del sistema transmiten mensajes a través de ciertas modalidades (por ejemplo, a través del tacto, del oído, del olfato, del gusto) que se pueden transformar en otras modalidades (podemos visualizar lo que oímos en palabras, convertir textos escritos en habla, etc.); y

c) de esta capacidad Leach ha inferido que «debe haber algún tipo de mecanismo "lógico" que nos permita transformar los mensajes visuales en mensajes sonoros o en mensajes táctiles u olfativos, y viceversa [...] en algún nivel profundamente abstracto, todos nuestros diferentes sentidos emplean el mismo código» (1978: 15); es decir, ilumina bajo una nueva luz el re-

quisito *a*): la presencia de un código, de un mecanismo «lógico» universal e innato; la noción de «mensaje» que postula Leach es *sui generis*, al menos no es evidentemente la del sentido común, pues de otro modo no es concebible cómo transformar el mensaje «Capto la seña de una mano y veo / que hay una libertad en mi deseo» en un mensaje olfativo.

Antes de aclarar en qué consiste este mecanismo «lógico», me parece relevante introducir una duda respecto a la analogía lingüística. Una analogía es buena si: *a*) el análogo es mejor conocido que el analogado; *b*) hay la presencia de similitudes importantes entre el análogo y el analogado; y *c*) hay la ausencia de diferencias importantes entre el analogado y el análogo (Pereda, 1994: 273, 275). Desde el punto de vista del antropólogo, la variable *a*) se satisface: el análogo, el lenguaje, es mejor conocido que la dimensión no verbal de *otra* cultura. No obstante señalaré líneas abajo una reserva, una modesta reserva. Exploro ahora si *b*) se satisface. Dos similitudes importantes ya fueron descritas: la de utilizar la noción *Lengua/Habla* para el estudio de los sistemas de comunicación no verbales; y la de la composición doble de todo signo. Con ello bastaría para confirmar que *b*) se satisface. ¿Sucede lo mismo con la variable *c*)? Mi duda alude a una diferencia básica entre la gramática que rige las expresiones verbales de la gramática que rige las expresiones no verbales. Una diferencia que Leach acepta y con la cual incorpora el programa de Chomsky. La primera gramática permite la creación de proposiciones totalmente nuevas, «esperando confiadamente que serán comprendidas por su auditorio». No ocurre lo mismo, en cambio, con la mayoría de las formas de comunicación no verbal: «las convenciones consuetudinarias sólo se pueden comprender si son familiares [...] la *sintaxis* del «lenguaje» no verbal debe ser mucho más sencilla que la de la lengua hablada o escrita» (1978: 16). Me parece que hay un abuso en el manejo del término «sintaxis». En el programa chomskiano, con el que Leach hace en este punto la analogía, no tiene sentido hablar de una sintaxis sin capacidad recursiva y creativa. No resulta útil, en consecuencia, usarlo como análogo de los comportamientos —las «oraciones»— no verbales «que sólo se pueden comprender si son familiares», por lo que tendrían una sintaxis débilmente recursiva y creativa. Pien-

so, más bien, y he aquí mi modesta reserva, que el problema se encuentra en la movilidad o inestabilidad del análogo: a veces se trabaja con una analogía lingüística en la tradición semiológica inaugurada por Saussure, a veces en conformidad con el programa chomskiano del lenguaje. Vuelvo por ahora al esclarecimiento del mecanismo «lógico» al que aludía Leach.

Para comprender el mecanismo «lógico» que permite la transformación de los mensajes de una modalidad a otra, y para aclarar el sentido mismo de la noción de «mensaje», Leach introduce un denso vocabulario endeudado con Saussure, Lévi-Strauss y Jakobson. En particular, Leach se propone aplicar el modelo de interpretación de los mitos desarrollada por Lévi-Strauss a los mensajes rituales. Evitaré en la medida de lo posible, siempre y cuando no demerite la exposición o bien para evitar incurrir en vértigos simplificadores, el uso de esta terminología excesivamente técnica. Intentaré aclarar especialmente, en lo que sigue, las nociones de «código» y «mensaje», posteriormente las de «competencia cultural», «información», «significado» y «comunicación». Esquemáticamente el argumento se puede exponer así:

1) Los indicadores (signos y símbolos) en los sistemas de comunicación no verbales, al igual que los elementos sonoros en la lengua hablada, no tienen significación aislados, sino sólo como miembros de conjuntos. «De acuerdo a la analogía lingüística, un elemento gestual aislado —como arquear las cejas— es comparable a un fonema único tal como /p/ o /k/» (1972*a*: 329). Un signo o símbolo sólo adquiere significación, entonces, cuando se le diferencia de algún otro signo o símbolo opuesto. En suma, es el conjunto de oposiciones binarias lo que exige interpretación, no los usos particulares de símbolos y signos (1978: 65, 80). No está por demás mencionar que la crítica que Leach hace a un célebre libro de Raymond Firth, *Symbols. Public and Private* (1973), reposa justamente en que este último no sólo discute aisladamente cada categoría de símbolos (del cabello, de las banderas, de intercambio de dones), sino además dentro de cada categoría cada uso simbólico es especificado apenas con un ejemplo sin contrastar. De entrada, acoto, nos encontramos con un modelo de argumentación fuertemente prescriptivista.

2) Los mensajes, dispositivos con significación, son configuraciones estructurales que pueden transformarse de una modalidad a otra porque entrañan un mecanismo «lógico» o código común de naturaleza binaria. Si no me equivoco, los mensajes son isomorfos respecto al código que entrañan: reproducen a otro nivel la forma del código. En la analogía de Leach, explícitamente aceptada, al estar constituido por reglas normativas, convenciones y relaciones estructurales cabe describir al código mediante una gramática. Una gramática separa los comportamientos «gramaticales» de los no «gramaticales», determina qué es lo que está en el código y qué es lo que no está en él; proporciona una descripción de los comportamientos «gramaticales»; establece cuál debe ser su realización y qué significan. En el ejemplo que expondré inmediatamente, en 2.*a*), la oposición blanco/negro que expresa bueno/malo y feliz/triste son instancias gramaticales, no son gramaticales en cambio bueno/humilde o feliz/loco. En el mensaje del mismo ejemplo, entrar/salir del matrimonio, las oposiciones orgulloso/humilde y cuerdo/loco no pertenecen al código que aquél entraña, pero sí pueden ser sus transformaciones en un hipotético código que ellas entrañen: la tesis fundamental de Leach es que cada código es en potencia una transformación de cualquier otro código (1978: 130).

2.*a*) Un ejemplo. Las costumbres de la Europa cristiana, según las cuales las novias se ponen un velo y un vestido blancos y las viudas un velo y un vestido negro forman parte del mismo mensaje: la novia entra en el matrimonio, la viuda lo deja. Las dos costumbres están *lógicamente* relacionadas, aunque en el tiempo puedan estar muy separadas. La oposición blanco/negro expresa, en este contexto, no sólo novia/viuda, sino también bueno/malo, así como toda una gama de metáforas subsidiarias armónicas, «gramaticales», tales como feliz/triste, puro/contaminado. Según Leach, con el empleo de signos y símbolos podemos proyectar los conceptos generados mentalmente —como puro/contaminado— sobre cosas y acciones del mundo exterior [1978: 25, 38]. Operación por cierto equivalente a la que Durkheim propuso respecto a la oposición profano/sagrado. De esta forma, la oposición puro/contaminado puede expresarse en un ritual a través de diferentes modalidades o canales, o en diversos rituales a través de una modalidad: en el ejemplo, el simbolismo del color, blanco en el ritual del matrimonio, negro en el ritual funerario.

3) La lógica binaria del código, o su álgebra binaria como también la denomina, es de carácter universal: conforma la estructura profunda común —y aquí recurre una vez más a Chomsky— a todas las manifestaciones culturales. Se interroga Leach: ¿hay algunas características superficiales de la cultura que se den en todas partes? La respuesta es un no definitivo. «Cualquier *bit* de información cultural que se transmite mediante la oposición binaria X/Y (blanco/negro) podría también fácilmente transmitirse mediante la oposición binaria Y/X (negro/blanco) y puesto que todas las asociaciones metafóricas son en último análisis arbitrarias, siempre es probable que cualquier oposición significativa particular que aparezca en un contexto etnográfico se invierta en algún otro» (1978: 86-87). Aclaro esta idea con otro ejemplo: el valor ritual del ruido. Para Leach, los ruidos artificiales se emplean normalmente como distintivos de límites temporales y espaciales, límites que son tanto metafísicos como físicos. Respecto a la delimitación metafísica, el final del tiempo lo marcará la Trompeta Final; el trueno es la voz de Dios. Por lo tanto tenemos el mensaje:

ruido/silencio = sagrado/profano.

No es así, por supuesto, en todos los casos. En las prácticas religiosas ascéticas, en el misticismo y entre los cuáqueros, Dios se comunica con cada individuo devoto que esté dispuesto a permanecer en silencio. En consecuencia, el mensaje es:

silencio/ruido = sagrado/profano [1978: 86-87].

No está por demás reiterar un par de ideas interrelacionadas: *a*) estos mensajes se pueden transformar fácilmente en otras modalidades: mensajes táctiles, visuales, etc.; y *b*) porque al emplear signos y símbolos —que no tienen significado aisladamente, sino como miembros de conjuntos organizados según una lógica binaria— podemos proyectar cualquier concepto generado mentalmente, por asociación metafórica, sobre cosas y acciones del mundo exterior.

Una antropología de la competencia cultural

Creo que estoy en condiciones de atender, con más detalle, una de las ideas básicas de Leach sobre el ritual:

> [...] en la celebración ritual ordinaria definida por la cultura no hay otro «compositor» que los antepasados mitológicos. Las ceremonias siguen una pauta ordenada que se ha establecido por tradición: «ésta es nuestra costumbre». Normalmente, hay un «director», un maestro de ceremonias, un sacerdote principal, un protagonista central cuyas acciones proporcionan los marcadores temporales para todos los demás. Pero no hay auditorio separado de oyentes. Los que actúan y los que escuchan son las mismas personas. Participamos en rituales para transmitirnos a nosotros mismos mensajes colectivos [1978: 62].

Los rituales ordinarios, es decir, entendidos como *tipos* de acción distintivos, y no como el aspecto comunicativo de todo comportamiento, constituyen instancias privilegiadas para estudiar cómo mediante diferentes modalidades se transmite un único mensaje combinado. Los participantes de un ritual comparten, al mismo tiempo, experiencias comunicativas a través de múltiples canales sensoriales. En los rituales se representa una secuencia ordenada: una cosa o un episodio acontece tras otra o tras otro episodio. La sucesión forma una «cadena sintagmática», enlazada en sus diversos episodios por metonimia (un episodio A representa al todo). Aclaro. Una de las propiedades formales de los rituales es que suele quedar explícito —y reconocido por quienes lo ejecutan— quién hace qué y cuándo. Las guías y reglas de la acción, prescritas por tradición o convención, son explícitas, pero las razones para actuar, los significados, los motivos o las interpretaciones de las acciones rituales no lo son necesariamente. En la terminología de Leach, cuando el ejecutante de un ritual señala qué sigue a qué, quién lo hace, esto es, cuando formula las reglas y guías de la acción, «él observa las asociaciones eslabonadas por sus propias acciones como metonímicas: su acción primera es parte de un todo más amplio y "se pone en lugar de" ese todo» (1972*a*: 324). Al mismo tiempo se está representando una secuencia ordenada de sucesos metafóricos (la idea de divinidad representada por un

altar o por un «ídolo», por ejemplo) en un espacio territorial que ha sido ordenado y consagrado, transformado en una topografía ritual, para proporcionar un contexto metafórico a la representación.[11] Y en el mismo desdoblamiento del ritual las metonimias se pueden transformar en metáforas y viceversa: el episodio final Z está implícito en el episodio inicial A, y viceversa, esto es, el episodio A se ha transformado, por asociación arbitraria, en metáfora del episodio Z. En el ritual, además, es muy probable que sus dimensiones verbales y no verbales constituyan componentes del mensaje total.

De este modo, al analizar actividades rituales, norma de su modelo de argumentación, el antropólogo debe tomar cada dimensión y cada modalidad por separado, una cada vez, «resultando después casi imposible dar cuenta de forma realmente convincente de cómo las diferentes dimensiones superpuestas encajan entre sí para producir un único mensaje combinado» (1978: 57). Un poco como el aprendiz que desarma una radio para ver cómo está hecha por dentro y al final es incapaz de integrar sus componentes. Esta semejanza entre el aprendiz de radio-técnico y el antropólogo estudioso de rituales quiere ser mucho más que una broma. Disocia radicalmente el saber-que del saber-hacer en diferentes comunidades epistémicas pertinentes respecto a un mismo objeto o proceso. En principio esto no constituye necesariamente un genuino problema. No obstante, con nuevos datos, se verá que sí tiene implicaciones inaceptables.

Por un lado, en la línea de Leach, los antropólogos obtienen sólo un *saber-que* de los rituales: sus reglas gramaticales, su sintaxis, sus mensajes por pares de oposición, etc. Los nativos, por su parte, sólo tienen a su disposición un *saber-hacer* los rituales, en el que desconocen el significado último, genuino, profundo,

11. «Los rasgos topográficos materiales (tanto artificiales como naturales) del espacio en el que tienen lugar las celebraciones rituales —edificios, senderos, bosques, ríos, puentes, etc.— constituyen un conjunto de *indicadores* de distinciones metafísicas tales como: este mundo / otro mundo, profano/sagrado, estatus inferior / estatus superior, normal/anormal, vivo/muerto, impotencia/potente. En las celebraciones rituales, el cambio de los individuos de un lugar a otro físico, a otro y la sucesión en que tales cambios se realizan forman parte del mensaje; son representaciones directas de «cambios en la posición metafísica». Pero las mismas celebraciones, por ser dinámicas, deben considerarse como *señales* que automáticamente desencadenan un cambio en el estado metafísico del mundo» (Leach, 1978: 69).

de lo que hacen. Y lo hacen, es decir, celebran rituales, porque finalmente el «compositor» de los mismos son los antepasados mitológicos, y las pautas ordenadas del ritual se han establecido por tradición: «ésta es nuestra costumbre»; «la regla normativa cultural, proporcionada por la tradición, está fuera del escenario [ritual]» (1972*a*: 321). Más todavía. Páginas atrás introduje la distinción entre la clase ejemplar de los rituales y su clase sintomática. La primera consiste en las descripciones, interpretaciones y decodificaciones que de ellos realicen los antropólogos con herramientas analíticas como las resumidas aquí; ofrece datos sobre la conformación de códigos y mecanismos «lógicos» universales e innatos, propiedades inherentes a la mente humana. Está contenido, en la clase ejemplar, el saber-que del antropólogo. La clase sintomática consiste en el discurso interpretativo que formulan los nativos de los rituales en los que participan, al que se le colocan dos avisos: «no esperemos gran ayuda de ellos, las racionalizaciones de los devotos no son dignas de confianza», y «¡cuidado! discurso con confusiones y ambigüedades lógicas». Está contenido, en la clase sintomática, un intento fallido de saber-que de los rituales. Escribí «un intento fallido», y creo que se trata de un eufemismo: de hecho los nativos no tienen acceso a ese saber-que, a la clase ejemplar de los rituales, y no porque sea inconsciente, que algún oscuro conocer supone, sino porque ni siquiera saben que a sus propias acciones y elaboraciones rituales les subyace una lógica binaria del significado simbólico. Se me puede replicar: tampoco saben de la presencia del inconsciente y a veces actúan por motivos inconscientes. Cierto, pero me propongo relacionar esta posición adoptada por Leach con tres confusiones implícitas que expondré en los siguientes párrafos. Por ahora, sostendré que en esta concepción al significado simbólico se le reduce a una propiedad estructural autónoma, y como tal ajena a una inteligencia que simboliza. Con razón John Skorupski (1983: 48) ha escrito que «a la sociología del pensamiento se le adjudica el papel del observador hegeliano, capaz de comprender a, e introducirse en, la dialéctica de [otras] conciencias desde un punto de vista inasequible a sus propios poseedores». Por todo lo anterior se infiere que la clase ejemplar tiene que ser lógicamente anterior a la sintomática.

Leach distingue tres «niveles» del mensaje. Si bien el segun-

do es irrelevante en su teoría: 1) el mensaje inmediatamente intentado por los actores: lo que ellos *piensan* que hacen (la clase sintomática); 2) las interpretaciones intuitivas e idiosincráticas de observadores-participantes, como los buenos niños que gustan de los rituales de sacrificio por las comilonas que propicia la ocasión, o como la que pueden hacer unos molestos turistas; y 3) la interpretación formal que depende de la habilidad del antropólogo para realizar *un análisis sintáctico* de toda la estructura de los procedimientos rituales (la clase ejemplar) (1972*a*: 321, subrayado mío). Así como Chomsky ha estado interesado en construir una teoría de la estructura del lenguaje, de cuyas enseñanzas se podrían obtener nuevos conocimientos de las propiedades de la mente humana, así Leach análogamente se ha propuesto construir una teoría mentalista de la estructura de la cultura. Si en la gramática transformacional del activista norteamericano la categoría de «competencia lingüística» desempeña un papel central, Leach la toma prestada del vocabulario del lingüista, me parece, sin considerar todas sus implicaciones:

> [...] el interés del antropólogo es describir un esquema de la *competencia cultural* en términos del cual las acciones simbólicas individuales puedan ser vistas con sentido. *Sólo podemos interpretar las realizaciones individuales a la luz de lo que ya hemos inferido de la competencia* [1972*a*: 321-322].

Desde luego ésta no es la única posibilidad de interpretar las realizaciones (*performances*) individuales. En oposición al imperio que Leach pretendía ejercer con su, llamémosla, antropología de la competencia cultural, Victor Turner opuso una antropología de la realización (*anthropology of performance*) y una antropología de la experiencia que, al margen de las críticas que se les puedan hacer, han demostrado ser fructíferas para indagar las realizaciones rituales, en particular, y los procesos sociales y culturales en general sin el recurso a la idea de la competencia cultural (Turner, 1982, 1985 y 1987; Turner y Bruner, 1986; y Díaz, 1997). Es obvio que las preguntas que Leach y Turner se proponían responder son radicalmente distintas, y desde ahí han construido sus objetos de estudio: el primero un análisis estructural del ritual, el segundo un análisis procesual. Sin prejuzgar sobre las respuestas que nos ofrecieron, simple-



mente he querido llamar la atención, insisto, sobre el hecho de que *no* es cierto, como quiere Leach, que sólo podamos interpretar las realizaciones culturales individuales a la luz de la noción de competencia cultural.

Pero el último pasaje contiene otra tensión si consideramos otros argumentos ya expuestos. La categoría de «competencia cultural», tal y como la introduce Leach, adquiere sentido sobre todo para ser aplicada a la dimensión no verbal de la cultura. Para Chomsky el aspecto más notable de la competencia lingüística «es lo que podemos llamar la "creatividad" del lenguaje, esto es, la habilidad del hablante para producir nuevas oraciones, oraciones que sean inmediatamente comprendidas por otros hablantes, aunque no conlleven ningún parecido con otras oraciones que les sean familiares» (1966: 11). Me demoro con un ejemplo. Tal vez al menos un lector se encuentre por primera ocasión con los siguientes versos del *Canto a un dios mineral* de Jorge Cuesta: «El lenguaje es sabor que entrega al labio / la entraña abierta a un gusto extraño y sabio». No por ello, sin embargo, mi hipotético lector dejará de comprenderlos. Como se puede inferir de lo dicho por Chomsky, la capacidad de comprender una oración no depende de la costumbre, de alguna convención o de algún hábito, pues en ese caso la posibilidad de interpretarla correctamente dependería del hecho de haberla encontrado antes con mayor o menor frecuencia. Tampoco la capacidad de reconocer la gramaticalidad de una oración ni la capacidad de producirla o comprenderla parecen depender de este tipo de experiencias previas (véase Smith y Wilson, 1983). El punto al que quiero llegar es que para Leach, contrariamente, la comprensión de las «oraciones» no verbales descansa en la convención, en la costumbre o en el hábito:

> [...] en la mayoría de las formas de comunicación no verbal, las convenciones consuetudinarias sólo se pueden comprender si son familiares. Un símbolo particular creado en un sueño o en un poema, o una «manifestación simbólica» de tipo no verbal, recién inventada, no lograrán transmitir información a los demás hasta haber sido explicados por otros medios (1978: 16).

Los contraejemplos que insinúa tampoco se sostienen. Ni el símbolo particular creado en un sueño ni el creado en un poe-

ma son, genuinamente, componentes de la dimensión no verbal de la cultura. En todo caso, en el programa de Leach, no serían de interés para el antropólogo. ¿Tiene sentido, una vez más en el programa defendido por Leach, decir que alguien o algunos inventaron una «manifestación simbólica» de tipo no verbal perdurable (de otro modo dejaría de pertenecer a la dimensión no verbal de la cultura) sin apelar a por lo menos una convención o a un acuerdo social? Además, hablar de «invención» en este contexto no deja de ser altamente problemático. Desde este ángulo la noción de competencia cultural se debilita enfáticamente. Indago otros.

Sintaxis y significado rituales: dos críticas

Admitamos con Leach que el «lenguaje» no verbal comparte la misma capacidad creativa —en el sentido chomskiano— que el verbal, aunque su sintaxis sea mucho más sencilla. Aceptemos, como lo señala (1972*a*: 342), que los rituales también construyen secuencias de símbolos, por composición libre e inmediatamente comprensibles, «en respuesta a reglas generativas y transformacionales —como sucede en el caso de los enunciados hablados». Admitamos igualmente que los rituales tienen una forma que es lógica en su naturaleza, y que «la perspectiva usualmente asumida por los antropólogos es que esta coherencia lógica *es en sí misma suficiente para "explicar" el patrón del simbolismo que se adopta*» (1972*a*: 340). Recordemos finalmente que la interpretación formal depende de la habilidad del antropólogo para realizar un análisis sintáctico de toda la estructura de los procedimientos rituales (la clase ejemplar). A partir de estos supuestos, Skorupski argumenta que «parece haber tres confusiones implícitas aquí» (1983: 49-50):

1) La confusión entre la sintaxis y la semántica: todo hablante de una lengua es capaz de distinguir las oraciones gramaticales de las no gramaticales (el concepto chomskiano de «intuición» es relevante aquí; concepto que, por cierto, no menciona Leach). En la analogía, los nativos, intuitivamente, y los antropólogos, a partir de su saber-que, podrían reconocer si nuevas secuencias de la acción ritual son «gramaticales» o no.

Pero sólo se trata de una analogía con la sintaxis del lenguaje, por lo que no nos diría en sí nada del significado simbólico de los rituales, ni siquiera si tienen una «semántica» en un sentido útil. La objeción no es exclusiva de filósofos. Dan Sperber, por ejemplo, duda seriamente de algunos presupuestos nucleares de los análisis semiológicos del simbolismo. Según él, para que se pueda decir que los símbolos significan es necesario establecer sus relaciones de paráfrasis y analiticidad, mismas que los símbolos no satisfacen (1978, cap. 1). Frits Staal, por su parte, sostiene que los rituales son mera actividad, sin propósito o meta: el ritual está saturado de lenguaje, pero es un lenguaje sin sentido, un lenguaje que es pura sintaxis (1979 y 1984); y Rodney Needham afirma que «los rituales están intrínsecamente vacíos de significado» (1985: 177).

2) La segunda confusión radica en que decir que alguien conoce la sintaxis o la semántica de un lenguaje permite dos posibilidades al menos: *a*) en el sentido en que se puede decir, con respecto a cualquier aserción, si es o no gramatical, si tiene o no significado, y *qué significado tiene*; y *b*) en el sentido de poder formular sus reglas y sus relaciones gramaticales, definiciones, reglas semánticas, axiomas, etc. El lingüista debe recurrir en algún momento a, y fundar la construcción de las reglas sintácticas del idioma estudiado en, los juicios de gramaticalidad o no que los hablantes nativos hagan de aserciones *particulares*; especialmente el antropólogo recurre a esta estrategia para aprender la lengua de la comunidad estudiada. Las descripciones semánticas generales de una lengua —o de sistemas de significación tales como los estilos de vestir o las formas de cocinar— también deben fundarse en la comprensión de los usuarios o consumidores del significado de aserciones *particulares* o de *bits* de conducta. En este mismo sentido es que los principios generales que rigen el significado simbólico de los objetos y las acciones rituales deben extraerse de una comprensión de los nativos de las secuencias rituales *particulares* en las que participan. Convengo con la idea de que los hombres rituales pueden desconocer, en el sentido *b*), los principios *generales* del simbolismo. Pero el argumento de Leach es más radical. Ya se vio que es dable aceptar que los nativos formulen juicios respecto a la buena formación o no de «aserciones» rituales. Leach parece no reconocer lo mismo respecto a las intuiciones

de los hombres rituales para afirmar si éstas tienen o no significado, y qué significado tienen. Asume primero que esas «aserciones» forman parte de un mensaje combinado, en constante transformación, que escapa enteramente a la «mirada» de los nativos; y, segundo, que estos últimos desconocen el significado simbólico de los rituales *particulares* en los que participan y/o es del todo irrelevante lo que puedan decir sobre ellos.

3) Finalmente, existe otra confusión al pensar que una elucidación de la lógica o significado de los símbolos rituales es en sí una explicación de por qué son adoptados, o de por qué ellos se realizan. (Recuérdese que Leach escribe que la concepción usualmente utilizada por los antropólogos consiste en que la coherencia lógica del ritual «es en sí misma suficiente para "explicar" el patrón del simbolismo que se adopta».) Esclarecer dicho simbolismo es un primer paso, por supuesto, en el sentido análogo en que elucidar el significado del enunciado formulado por un actor constituye un primer paso en la explicación de cómo aquello que se dijo tiene el significado que tiene, o que creemos que tiene, y por qué lo dijo. Elucidar la lógica o el significado del simbolismo ritual no representa una *alternativa* para explicar la celebración de rituales en términos de las razones que los actores, dotados de agencia, tengan para ejecutarlos y participar en ellos.

Esta idea última es apenas una acotación: a Leach no le interesó averiguar, en su momento estructuralista, aunque sí en su *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, las intenciones, los deseos, las emociones, las creencias, los intereses, que animan a los actores a realizar y participar en rituales. En suma, terminó por reducir o eliminar *paradójicamente* la «trama conceptual de la mente» en su teoría del ritual:

> En contra de cualquier vértigo objetivista —escribe Carlos Pereda [1994*a*: 286-299]—, hay, pienso, que generalizar la presunción de intención a la trama misma: las intenciones, las creencias, los deseos, los intereses, las emociones... «están ahí», desempeñando constantemente algún «papel» en las diferentes interacciones [...] *alguna* trama conceptual de la mente es parte de cualquier cultura, de cualquier forma de vida humana, pues sin una terminología mental no podríamos articular o entender o

explicar o predecir, ni las vicisitudes de mi forma de vida, ni las vicisitudes de la forma de vida de los demás seres humanos.

Pero también Leach redujo o eliminó la «trama conceptual del cuerpo»:

> El hecho de que tengamos *un* cuerpo como el que tenemos es parte del hecho de que tengamos cierta forma de vida y, a su vez, es parte de tener ese cuerpo y de vivir esas formas de vida el poderme atribuir y atribuir a los demás ciertos deseos, creencias, emociones [...] Como en la música, «todo» en *algún* sentido acaba dependiendo de la materialidad del instrumento. De ahí que en esa vasta trama de deseos, creencias, emociones que constituye la vida mental no haya, en sentido estricto o absoluto, «islas» que directa o indirectamente no reciban las «resonancias» del cuerpo [Pereda, 1994*a*: 298-299].

«Paradójicamente» porque en el discurso y práctica antropológicos el ritual se ha convertido en una preciosa puerta de acceso a otras formas de vida. Y porque si algo ha golpeado la mirada de los antropólogos es esa materialidad del ritual, esa trama conceptual de la mente que no escapa, que no puede escapar, a las «resonancias» del cuerpo. Los rituales son experiencias y vivencias; modelos que, a veces, organizan las experiencias y las vivencias, las emociones y los sentimientos; promueven la reflexividad y la creatividad. Espacios lúdicos y de recreación, los rituales posibilitan los horizontes desde donde se puede ejercer la crítica de la propia sociedad y forma de vida; un ámbito de la potencia subjuntiva, los rituales también son catárticos; dispositivos de poder, los cuerpos son disciplinados por y en ellos, y en ellos también hallan una loca y abandonada libertad. Preguntas e inquietudes que forman parte, todas éstas, de la heurística negativa del programa de Leach.

La fijeza del ritual y su ambigüedad

Tratar al ritual como análogo a una lengua desconocida o a un lenguaje, según propusiera Leach, implica una analogía entre el significado del simbolismo ritual y el lingüístico. Tal es una de las premisas nucleares de su programa. Ya que he introducido

algunos conceptos de la «trama conceptual de la mente», revisaré desde otro ángulo si se puede sostener esta analogía.

Atendamos esta definición de «significado» de H. Paul Grice: «un hablante H quiere decir algo [*meant something*] mediante X, equivale a decir que H intentó que la emisión de X produjese algún efecto en un oyente O, por medio del reconocimiento de esta intención» (1978). John Searle destaca que dos de las virtudes de esta definición es la de articular significado con intención; y la de capturar la siguiente característica esencial de la comunicación lingüística: «Al hablar intento comunicar ciertas cosas a mi oyente, haciéndole que reconozca mi intención de comunicar precisamente esas cosas; logro el efecto pretendido en el oyente haciéndole que reconozca mi intención de lograr ese efecto, y tan pronto como el oyente reconoce qué es lo que intento lograr, se logra, en general, el efecto que se pretendía» (1990: 52).[12] Desde luego, una de las condiciones necesarias para que el efecto sea posible, es que tanto el hablante como el oyente compartan una gramática o, en términos saussurianos, que compartan la misma *langue*. ¿Encontramos en el ritual un equivalente del «hablante» en la comunicación lingüística? Por lo menos, el equivalente no pueden ser quienes celebran el ritual, porque no son libres de cambiar algo del «texto» ritual. Las únicas opciones que tienen a su disposición de producir algún efecto en los «oyentes», que pueden ser ellos mismos, están relacionadas con el acto mismo de su realización: «la regla normativa cultural, proporcionada por la tradición, está fuera del escenario [ritual]; ella provee el encabezamiento de lo que se debe hacer, pero no puede controlar lo que realmente se hace. Lo que realmente se hace difiere en detalle de cualquier realización previa del "mismo" ritual» (Leach, 1972*a*: 321). Para Leach el «hablante» del ritual, el autor o «compositor», quien «dio» esa regla normativa cultural, son los antepasados mitológicos. En la medida en que los «oyentes» rituales buscan identificar un significado al ritual, presuponen una in-

---

12. Aunque esta definición le parece útil como punto de partida, Searle percibe dos defectos en ella: «no logra dar cuenta de hasta qué punto el significado puede ser un asunto de reglas o convenciones [...] [y] al definir el significado en términos de intentar producir efectos, confunde actos ilocucionarios con actos perlocucionarios» (*ibíd.*). Estas objeciones, sin embargo, no alteran la crítica que estoy desarrollando a la analogía entre el significado del simbolismo ritual y el lingüístico.

tención y por lo tanto un «autor» responsable de él. Humano o divino, el «autor» está fuera del escenario; para Leach se encuentra en un punto de la tradición o de la mito-lógica.

Que la atribución de significado presuponga el reconocimiento de una intención implícita, arguye Valerio Valeri (1985: 341), no debe ser una razón para omitir las profundas diferencias que existen entre una situación comunicativa en la que el autor es sólo un postulado implícito de aquellas otras en donde es una persona actuante y real. En este último caso se puede construir una «comunicación dialógica», en la que el oyente intenta identificar las intenciones del hablante, y éste a su vez averiguar si ha sido comprendido; más aún, en su turno comunicativo el oyente se transforma en hablante y puede demandar algún tipo de clarificación, etc. En las situaciones comunicativas del ritual, según las entiende Leach, no existe esta posibilidad de reciprocidad que caracteriza a las comunicaciones dialógicas, e inevitablemente son las intenciones imputadas al «autor», más que las de él mismo, las que adquieren centralidad y preeminencia en las celebraciones rituales. De este modo introduzco el *modelo hermenéutico de interpretación del ritual* en oposición al criptológico y al modelo del código: los significados no están ahí, en el ritual, esperando a ser descubiertos para su posterior decodificación. Están aquí, en los participantes, inventados, no en tanto voluntades autónomas, sino como miembros de una sociedad con sus relaciones de poder e historia, de una forma de vida con sus propias tradiciones, pero también con su propia imagen de futuro. Mejor, los significados se pueden articular también como teleológicos: buscando realizar ciertos propósitos, proyectándose con planes hacia el futuro desde el presente, desde la tradición: «[ésta] como tal nunca deja de estar presente en los cambios históricos, ha escrito Gadamer (1989: 349, 365), [...] la posición entre extrañeza y familiaridad que ocupa para nosotros la tradición es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición. Y este punto medio es el verdadero *topos* de la hermenéutica». Así, la comunicación ritual es la que tienen los participantes con ellos mismos a través de un texto que da forma y fijeza, sí, a las acciones rituales, pero que es plural y ambiguo, situacional[13] y abierto al cambio, a diversas

13. En el «Epílogo. Dimensiones plurales de la vida ritual» vinculo la idea de situa-

interpretaciones en competencia y a la crítica; y por añadidura, no todas las acciones rituales se pliegan a ese «texto» múltiple. *Suena* a Leach, «participamos en rituales para transmitirnos a nosotros mismos mensajes colectivos», pero con una gran diferencia: para el antropólogo inglés la atribución de significado por los mismos celebrantes es del todo irrelevante, pertenece a la clase sintomática del ritual.

Interroguémonos a la luz de esta perspectiva si la relación entre las celebraciones rituales y su «gramática» es análoga a la que existe entre la *langue* y la *parole* en la comunicación verbal. En teoría, se ha visto, la «gramática» ritual puede crear un número infinito de «oraciones» rituales. Traducido en la práctica, ello supondría por lo menos la realización de un elevado número de «oraciones» rituales o de variaciones gramaticalmente correctas. Pero esto no se lleva a cabo, o sólo parcialmente se lleva a cabo. ¿Por qué? Valeri ofrece dos razones. Una, «el texto [ritual] está identificado con la autoridad que él reproduce y debe, en consecuencia, ser tan inalterable como esa autoridad». La segunda, me parece, es más contundente, y tiene que ver con la ambigüedad de la comunicación ritual. Pero, añado, éste es un caso particular de uno general: la ambigüedad no es exclusiva de la comunicación ritual, radica en la naturaleza misma del lenguaje en tanto institución, en tanto un producto pero también un proceso histórico y cultural. Para comunicar nuevos significados no se necesita generar nuevas «oraciones» rituales: basta con atenerse al contexto o dar más énfasis a o recrear elementos ya existentes. Es posible, entonces, proyectar una pluralidad de interpretaciones coexistentes sobre los rituales, aun cuando el «texto» sea el mismo. En suma, defiendo que en el modelo hermenéutico del ritual la fijeza del texto ritual y de sus realizaciones más o menos repetitivas está estructuralmente relacionada con su ambigüedad:

> [...] el resultado de todo esto es, de cualquier modo, que la distinción entre *langue* y *parole* se hace borrosa en el ritual, no sólo porque no existe una producción libre de *paroles*, sino también porque una *parole* congelada adopta algo de su carácter

---

ción con la de horizonte —ya tratada en el capítulo anterior— y fusión de horizontes en la hermenéutica de Gadamer.

> normativo de la *langue*, y algunas de sus funciones de la producción de significados y comprensiones compartidos [por parte de los celebrantes] [Valeri, 1985: 343].

No sólo esta perspectiva sino en particular la última conclusión sería inaceptable para Leach, quien piensa en el ritual como un dispositivo enfáticamente erradicador de ambigüedad. Repaso en el siguiente apartado su argumentación sobre el tema.

Los rituales como sistemas de mensajes y de información, como memoria

En uno de sus ensayos más bellos y fértiles escritos sobre el ritual, «Ritualization in man in relation to conceptual and social development» (1966), Leach observa que las secuencias rituales complejas tienen una «estructura» análoga a la de un pasaje en prosa. Así como éste se puede segmentar en parágrafos, oraciones, frases, palabras, sílabas y fonemas, así podemos desagregar un ritual complejo en subsecuencias y elementos de diferentes niveles: objetos simbólicos que ora forman cadenas sintagmáticas, como la melodía de una pieza musical, ora se transforman en asociaciones paradigmáticas, al modo de la armonía; acciones que se despliegan de acuerdo a ciertas reglas y relaciones «gramaticales»; jerarquización social; manipulación de colores; presencia de «un director» o un maestro de ceremonias, acaso un sacerdote o un shaman, etc. Pronto Leach subraya una de las propiedades formales de los rituales, propiedad que, a su juicio, es virtualmente universal:

> Cuando se ejecuta una secuencia ritual «por completo» tiende a ser muy repetitiva; cualquiera sea el mensaje que se supone ha transmitido, el factor de redundancia es muy alto [1966: 404].

Con otras palabras, los rituales son procedimientos conductores de información, son «sistemas de mensajes de un tipo redundante». A través de diferentes canales —verbales, visuales, sonoros, corporales— transmiten un mismo mensaje. Los rituales procuran evitar la ambigüedad. Esta propiedad de los rituales, el factor de redundancia, es fundamental en ciertas cir-



cunstancias. Particularmente en las sociedades orales, la realización de rituales es un dispositivo privilegiado para la transmisión, de generación en generación, del conocimiento sobre la topografía local y sus taxonomías, la cosmología y la historia. Espacio de la memoria social, en los rituales, sin embargo, no se despliega tal conocimiento e información como si se tratara de una enciclopedia o una vasta biblioteca.

Para Leach existe una crucial diferencia entre el tipo de clasificaciones verbales que se emplean en las sociedades complejas de aquellas que se encuentran en las primitivas. En estas últimas, cuando el primitivo atribuye una particular palabra a una clase de objetos, de hecho crea esa clase de objetos. Un objeto innombrado no es reconocido como un objeto en un sentido social: no existe. «Entonces, el mundo de experiencia del primitivo contiene un número menor de clases de objetos que nuestro mundo de experiencia; pero aunque existan menos cosas todas tienen nombre, y todas tienen un significado social» (1966: 405). El mundo, de este modo, es creado por un proceso de clasificación, y la repetición de la clasificación perpetúa el conocimiento que incorpora. Los rituales no despliegan a plenitud el conocimiento y la información que tiene una sociedad, sino los procesos de clasificación en los que se incorporan dicho conocimiento y dicha información. Más que eso, al reproducir sin ambigüedades el proceso de clasificación fundante, los rituales representan en consecuencia la creación del mundo. Pero el argumento de Leach es mucho más fuerte: los rituales no sólo representan la creación del mundo, han creado nuestra concepción del tiempo. No puedo evitar aquí *insinuar* una equivalencia con la concepción fundamentalista del ritual sostenida por Durkheim. Atiendo mi insinuación porque es relevante para el tema que discuto.

En la recopilación de ensayos que integran su libro *Replanteamiento de la antropología* (1972*b*), Leach incluye al final un magnífico trabajo —que en realidad es la reunión de dos pequeños textos— sobre la representación simbólica del tiempo. Las preguntas que se plantea Leach son las siguientes: ¿cómo es que disponemos de la categoría verbal «tiempo»?, ¿cómo se articula con nuestras experiencias cotidianas?, ¿cómo pensaríamos el tiempo sin relojes ni astronomía científica?, ¿qué atributos evidentes pensaríamos que posee? Resumiré a continua-

ción, mejor: transcribiré, sus respuestas.[14] Para Leach nuestra noción moderna de tiempo recubre, por lo menos, dos tipos diferentes de experiencias que son lógicamente distintas y aun contradictorias: *a*) la noción de repetición, al medir el tiempo evocamos un cierto tipo de metrónomo; lunas, estaciones, días, tictac de un reloj, siempre hay algo que se repite; y *b*) la noción de no-repetición, todos los seres vivientes nacen, envejecen y mueren en un proceso irreversible. Sin embargo, la mito-lógica tiende a suprimir el segundo aspecto del tiempo: «la doctrina central de toda religión es negar que la muerte implique la aniquilación automática del yo individual» (1978: 99). Muerte y nacimiento son la misma cosa, el nacimiento sigue a la muerte de la misma forma que la muerte sigue al nacimiento: la inicial noción de no-repetición se identifica con la de repetición; existe otra razón para que así suceda.

La repetición marca intervalos del tiempo. Cada intervalo tiene su principio y su fin: un minuto, una hora, la salida del sol, la luna nueva, etc. A su vez cada intervalo de tiempo no es más que una sección de otro intervalo de tiempo más amplio que, asimismo, empieza y termina en repetición... Si pensamos en estos términos, sigue Leach, debemos finalmente suponer que el «tiempo mismo» se repite necesariamente. Empíricamente, tal parece ser el caso. Estas ideas pueden arrojar cierta luz sobre la representación del tiempo en la mitología y el ritual primitivos. En las sociedades primitivas el proceso temporal no es percibido en absoluto como una «sucesión de duración de épocas», no existe la idea de ir siempre hacia adelante en la misma dirección o de dar la vuelta incesantemente a un mismo círculo. Más bien, el tiempo entra en la experiencia como algo discontinuo, como una repetición de inversiones repetidas, como una secuencia de oscilaciones entre dos polos opuestos: el día y la noche, el invierno y el verano, la sequía y la inundación, lo joven y lo viejo, la vida y la muerte. Es la religión, y no el sentido común, la que induce a los hombres a incluir oposiciones tan variadas bajo la categoría única de tiempo. Al identificar día/noche con vida/

14. Para hacer fluida la lectura suspendo las citas, sólo tómese en cuenta que, mientras no se señale otra cosa, todas provienen del ensayo mencionado. He tomado una ruta larga, pero quiero suponer que no será inútil para exponer algunas conclusiones valiosas.

muerte, la religión nos hace pensar en la muerte como la noche de la vida, nos hace pensar que los acontecimientos no repetitivos son, en realidad, repetitivos. Ahora bien, la noción según la cual el proceso temporal es una oscilación entre dos opuestos implica la existencia de una tercera entidad, la «cosa» que oscila, el «yo» que en un momento se halla en la luz del día y en el momento siguiente en la oscuridad de la noche, el «alma» que en un momento dado se halla en el cuerpo vivo y en otro momento en la tumba. O bien, de acuerdo a la metáfora de Platón, el alma que en un momento se encuentra en su tumba, esto es, el cuerpo humano, y con la muerte pasa de esta tumba al mundo subterráneo; y al nacer vuelve a este mundo. Idea muy común en el pensamiento religioso primitivo, al igual que en otros pensamientos religiosos menos primitivos. ¿No es la creencia en la reencarnación, considerada bajo este ángulo, una representación mitológica del «tiempo» mismo? En breve, la idea de que el tiempo es una «discontinuidad de contrastes repetidos» es, probablemente, la más elemental y primitiva que pueda existir sobre el tiempo. El punto al que me propongo llegar es que para Leach esta idea del tiempo es ininteligible sin los rituales. Me apresuro, además, a recordar que para Durkheim las categorías del pensamiento que posibilitan toda experiencia intelectual, emocional y moral —como la del tiempo— son un producto del pensamiento religioso. Exploremos hasta dónde son equivalentes los argumentos de Durkheim y Leach.

En el mundo entero, continúa Leach, los hombres marcan sus calendarios por medio de fiestas, delimitamos con rituales el tiempo. Uno de los aspectos más extraños del tiempo es la experiencia que tenemos de él: no es a través de nuestros sentidos. Según se vio, reconocemos de él la repetición; el envejecimiento, la entropía; y nuestra tercera experiencia del tiempo se refiere al ritmo con el que transcurre. El tiempo biológico, por ejemplo, sigue un curso irregular. El crecimiento de las plantas es más rápido al principio del ciclo vital que al final; la cicatrización se desarrolla de forma más rápida en la infancia que en la edad madura. Estos hechos muestran que la regularidad del tiempo no es parte intrínseca de la naturaleza; es una noción ideada por el hombre y que hemos proyectado sobre nuestro ambiente con fines particulares. Nada existe —en el principio de la cosa o en la naturaleza de nuestra experiencia— que su-

giera que el tiempo deba necesariamente transcurrir a una velocidad constante, ni tampoco tenemos por qué concebir el curso temporal como algo constante. Volvamos a esa secuencia privilegiada de oscilaciones entre dos polos opuestos: el nacimiento y la muerte. Que el nacimiento siga a la muerte no se confina a las creencias sobre el más allá, reaparece una y otra vez en el mismo ritual religioso. En los ritos de paso, cuya estructura lógica fuera expuesta por Arnold van Gennep (véase arriba), y en los ritos de sacrificio de carácter sacramental podemos distinguir tres fases: una muerte simbólica (el niño «muere» en tanto niño), un periodo de retiro ritual, y un renacimiento simbólico (el sujeto ritual «nace» como adulto). Los ritos de paso, cuya misión es marcar las etapas del ciclo de la vida humana, deben estar evidentemente relacionados con una forma de representar y *conceptualizar* el tiempo. El curso del tiempo es hecho por el hombre. Entre las diversas funciones que desempeñan las festividades, una de las más importantes es ordenar el tiempo. El intervalo que existe entre dos fiestas sucesivas del mismo tipo es un «periodo», habitualmente un periodo nombrado, existente. Por ejemplo, «semana», «año». Sin las fiestas, estos periodos o estos intervalos de tiempo con su principio y fin no existirían y desaparecería el orden de la vida social. Hablamos de medir el tiempo como si fuera un objeto concreto que esperara ser medido. *De hecho, creamos el tiempo al crear intervalos en la vida social. Antes de eso no hay tiempo que pueda ser medido.* Lo verdaderamente importante no es que tengamos el concepto de «tiempo», sino el orden que le impongamos. Con otras palabras, el concepto de «tiempo» tiene sentido sólo y sólo si está compuesto por intervalos, y éstos se crean en la medida en que la vida social los tiene. Si queremos apreciar de forma precisa la función de las festividades para ordenar el tiempo, debemos considerar el sistema ritual como un todo, y no cada fiesta individualmente. Esto es, cada ritual no es más que una parte del sistema que empieza y termina en repetición, del mismo modo en que cada intervalo de tiempo es una sección de otro intervalo de tiempo más amplio que, también, empieza y termina en repetición.

Si el tiempo es una «discontinuidad de contrastes repetidos», consistentemente con los argumentos precedentes, los rituales deben serlo también, y lo son por cuenta doble. Uno,

cada ritual representa un tránsito temporal del orden profano de la existencia al orden sagrado, seguido de una vuelta al primero. Y dos, por la misma estructura de los ritos de paso. Como se ha expuesto, en éstos podemos distinguir tres fases: la fase A o la muerte simbólica; la fase B o el periodo de retiro ritual o liminal; y la fase C o el renacimiento simbólico. Para facilitar la exposición llamemos fase D al orden profano o a la vida secular ordinaria. La fase A y la fase C son el inverso uno del otro; con el mismo razonamiento lógico, la fase B y la fase D deben ser el inverso uno del otro. En la fase liminal el hombre ritual —mejor: el hombre transicional— no pertenece ni a lo sagrado ni a lo profano o bien pertenece a ambos. Ya dejó de ser lo que era pero todavía no es lo que será: los hombres transicionales representan «al hombre desnudo y sin acomodo», están fuera de la estructura del orden secular o de las clasificaciones profanas del mundo. En palabras de Victor Turner, representan la antiestructura (1969).

Si mi lectura ha sido correcta, para Leach, del mismo modo que lo fue para Durkheim, al menos la categoría del entendimiento «tiempo» se ha tornado visible y se ha hecho palpable, en resumen, se ha creado inteligiblemente por virtud de ese espacio de densidad social y simbólica que son los rituales; más aún, éstos ordenan temporalmente la experiencia a través de segmentos repetitivos. Según se vio Leach arguye que lo innombrado no existe. Los rituales no nombraron el tiempo, pero sí sus intervalos, y gracias a ellos el tiempo tiene un orden, orden sin el cual «desaparecería el orden dentro de la vida social». Leach reconoce que «todo esto es sociología durkheimiana ortodoxa» (1972*b*: 207). Y como tal algunas de las críticas que ya expuse al idealismo sociológico de Durkheim son, desde luego, aplicables aquí. En particular Leach estaría obligado a convenir con el autor de *Las formas elementales de la vida religiosa*, a su pesar, que el pensamiento simbólico es posterior a la sociedad, la estructura social precede al símbolo. En breve, que el pensamiento simbólico se agota o se satura cuando el orden social queda impreso y sellado en él. Un fascinante desliz en la obra de Leach: fascinante porque este texto es por entero disfrutable; desliz porque la sociología durkheimiana ortodoxa que éste transpira es por entero opuesta a su programa de investigación. El distraído no podría abandonar su sorpresa al saber que

Leach, empeñado en encontrar universales del comportamiento no verbal, ocupado en las estructuras profundas de la competencia cultural, asigne finalmente un origen social a una categoría del entendimiento. Ahora regreso a la idea de los rituales como sistemas de mensajes e información.

Para Leach los rituales no sólo repiten las clasificaciones del mundo, perpetuando así el conocimiento y la información que ellas incorporan. En los rituales también se expresan nociones abstractas y se manipulan, en objetos organizados según un patrón, las proyecciones de esas abstracciones. Más aún, antes que transmitirse verbalmente, en las sociedades orales buena parte de la información se expresa sólo en acciones. El ritual se constituye, en este sesgo, en un instrumento que economiza el «almacenamiento» y la transmisión del conocimiento y la información en dichas sociedades. En los lenguajes primitivos, ilustra Leach, no existen conceptos tales como «naturaleza» y «cultura», pero los nativos son conscientes de la distinción naturaleza/cultura porque la distinción hombre / no hombre ocupa un lugar central en todo sistema de conocimiento:

> Carne cruda, carne cocida, vegetales frescos, vegetales pútridos, son todos cosas concretas y explícitas, pero colocadas en un patrón estas pocas categorías pueden servir para expresar la idea elevadamente abstracta del contraste entre los procesos culturales y los procesos naturales. Más todavía, este patrón puede ser expresado o bien en *palabras* («crudo», «cocido», «fresco», «pútrido») y dicho en un mito, o alternativamente puede ser expresado con *cosas*, con la manipulación ritual de objetos apropiados. *En modos como éstos, el patrón de los procedimientos rituales puede servir como un complejo almacén de información* [...] El mensaje, naturaleza/cultura, no es transmitido por los objetos en cuanto tales, sino por su disposición en un patrón y por su orden segmentario [1966: 406, subrayados en el original].

Una elegante y brillante explicación, sin duda, de los procesos rituales como ordenadores de sistemas de clasificación, esto es, como instauradores de pares de oposición y sus transformaciones, pero introduzco una duda relativa al cambio: ¿cómo pensar en este modelo de argumentación, «los rituales como sistemas de mensajes e información», la producción de nuevos conocimientos, el cambio conceptual, o la sabia o irracional o

forzada eliminación de conocimientos e información, o bien la sabia o irracional o forzada incorporación de conocimientos e información? Leach no responde, hasta donde sé, a esta interrogante. La transformación de los mensajes de una modalidad a otra,

carne cruda / carne cocida = verduras frescas / verduras pútridas
= naturaleza/cultura

transmite información, pero no crea nuevos conocimientos, o los produce en un sentido demasiado estrecho. Si introducimos las tramas conceptuales de la mente y del cuerpo —intenciones, intereses, emociones, deseos—, la idea del lenguaje como una institución, como un producto a la vez que un proceso histórico y cultural; si introducimos la noción enfática de razón —que incluye enfáticamente la incertidumbre en su red conceptual, y se opone a una razón austera, es decir, una cuyo modelo de funcionamiento es el algoritmo, la aplicación de criterios fijos, precisos y generales—; si introducimos un modelo hermenéutico del ritual, estaríamos en mejores condiciones para responder a la interrogante que me he planteado, pero con un costo que por lo menos Leach no estaría dispuesto a pagar: dotar de ambigüedad al significado del simbolismo ritual e incertidumbre y fragilidad a la memoria del ritual, a los conocimientos e información que ellos «almacenan». Para Leach, en cambio, la estabilidad de las formas de los rituales a través del tiempo depende del hecho de que es familiar para la mayoría de los actores. Familiaridad que permite la combinación y condensación de palabras y acciones sin pérdida final de valor comunicativo de los conocimientos e información «almacenada» (1966), pero no hay ni una palabra sobre la producción, incorporación o eliminación de conocimientos e información, y cómo éstos se incorporan a la memoria del ritual. Una vez más de vuelta al paradigma *Aleph* del ritual y a su historia monumental de bronce. A diferencia del antropólogo inglés sugerí que la fijeza de las formas rituales parece estar más relacionada con su ambigüedad —que permite una pluralidad de perspectivas, una diversidad en la construcción del sentido, una variedad de horizontes rituales— que con la emisión de un mismo mensaje, por diversos canales, con el propósito de excluir esa ambigüedad.

Si aceptáramos que las «oraciones» rituales significan, que los rituales «almacenan» y transmiten conocimientos e información de generación en generación, y que participamos en rituales para transmitirnos a nosotros mismos mensajes colectivos, entonces, incluso entonces, no podríamos reducir el estudio de las actividades rituales ni a un análisis sintáctico ni a uno semántico, como quiere Leach. Necesitamos complementarlo con una pragmática del ritual, en la que se indague el uso situacional de los «enunciados» rituales; el uso y apropiación de los conocimientos e información que ellos presumiblemente transmiten, así como de la pluralidad de interpretaciones —interpretaciones que suelen estar en conflicto, unas más acabadas que otras, unas más hegemónicas que otras— a que están sujetos los mensajes y las clasificaciones que hipotéticamente una colectividad se envía a sí misma. Pero a la luz de una pragmática del ritual, la tesis general de Leach, que los rituales comunican de tal forma que requieren de estrategias semiológicas de decodificación, entre las cuales destacan la analogía lingüística y el factor de redundancia, evidenciaría algunas insuficiencias.

Agrego, para terminar este capítulo, algunas más a las ya expuestas, aunque ello sea a costa de desplazarnos del terreno en el que nos movíamos, ya no en el del problema de la analogía entre el ritual y el lenguaje, sino ahora una vez más en el del lenguaje ritual. En todo caso datos y materiales para la memoria argumental del archipiélago de rituales:

1) Una premisa central en la teoría de la información es que la cantidad de información transmitida por un enunciado disminuye en proporción directa a la predecibilidad de su contenido. Se ha visto que para Leach los rituales son «sistemas de mensajes de un tipo redundante»: a través de diversos canales buscan transmitir el mismo mensaje con el fin de evitar las confusiones y la ambigüedad. Si el antropólogo inglés está en lo cierto, entonces tendríamos que concluir que la información transmitida debe ser muy reducida, y no puede ser de otra forma pues es altamente predecible, es «familiar para la mayoría de los actores». De ser así los rituales serían pésimos «almacenes» y transmisores de conocimiento e información.

2) En casos extremos el discurso ritual hace uso de lenguas consideradas prestigiosas o «sagradas» altamente valoradas,

como el latín, el sánscrito, el pali, etc., ininteligibles para la mayoría de los participantes, pero que, acaso por virtud de esa ininteligibilidad pronunciada por sujetos pertinentes en situaciones adecuadas, radique buena parte de la eficacia operacional o felicidad de los rituales. Al discutir este fenómeno, y en oposición a Leach, Stanley Tambiah concluyó que «en los rituales el lenguaje utilizado evidencia formas de uso que violan la función comunicativa» (1968: 179).

3) Como actos comunicativos los rituales violarían el principio de cooperación y las máximas asociadas según la propuesta de H.P. Grice (1991) para el estudio de los principios que regulan la interpretación de los enunciados.

4) Finalmente, respecto al factor de redundancia que Leach atribuye a los rituales, y que sin duda forma parte del núcleo de su programa, Dan Sperber razona otra crítica: «el argumento según el cual la redundancia del mensaje simbólico le daría al ritual una fuerza de convicción que el simple mensaje lingüístico no tendría, es sólo una petición de principio. La redundancia por sí sola ha creado, más que la convicción, la lasitud, el fastidio» (1978: 29-30). Resulta, en fin, poco satisfactorio concluir que tanto tiempo, tantas tensiones y pasiones, tanta dedicación e inversión de recursos que consume inevitablemente el poner en marcha cualquier ritual sólo sea para... enviarse mensajes conocidos, de forma redundante, con información irrelevante, y por definición ningún o escasos conocimiento e información novedosos.

EPÍLOGO

DIMENSIONES PLURALES DE LA VIDA RITUAL

1. En este trabajo intenté ofrecer una memoria de argumentos en torno a un término controvertido en antropología: el de ritual. Como toda memoria, ésta que se ha presentado aquí es selectiva y restringida. No es gratuita, sin embargo, la selección, ni la restricción es tan acentuada: este texto atiende las reflexiones que un segmento significativo de la tradición antropológica británica realizó sobre el ritual; tradición que se supo nutrir de, y supo modificar, las ideas enfáticamente inevitables del pensador francés Émile Durkheim, a quien se le consagra un capítulo. Sin demérito de otras tradiciones, creo que es en la escuela británica donde nos es dable hallar las investigaciones más fructíferas y enriquecedoras sobre el asunto que he tratado en estas cuartillas. Quien revise, por ejemplo, los estudios actuales sobre rituales no encontrará sino voces que continúan, modifican y polemizan con los autores que se analizan en este libro, con sus obras y con las dificultades presentes en ellas.

He procurado esclarecer, indagar y reconstruir lo que las obras de los autores analizados frontalmente afirman sobre los rituales. Si no me equivoco, en la literatura antropológica no existe una exposición de esta naturaleza, es decir, una historia argumental más o menos detallada del término que me ha ocupado. Pero no se limita este trabajo a exponer meramente lo

que las obras de los autores que recorren estas páginas sostienen sobre los rituales. Intenta sobre todo polemizar con ellos, pero también formular interrogantes, dudas e ideas relevantes para hacerlas participar a todas ellas en las discusiones contemporáneas, vivas y apasionadas, sobre el ritual. La memoria también es expansiva, y en esta memoria argumental asumí que es del todo pertinente rescatar algunos de sus materiales y obtener diversas lecciones de sus obras; en algunos casos, además, he tomado como punto de partida sus materiales y sus lecciones para explorar rutas de investigación que ellos apenas insinuaron o bien dejaron incompletas.

Por encima de las rupturas y discontinuidades que me ha sido posible inferir de las diversas concepciones sobre el ritual expuestas aquí, por encima de las historias múltiples, heterogéneas y fragmentadas que, en efecto, desde Tylor a Leach configuran la historia de bronce del ritual, he procurado demostrar que hay una textura que las entrelaza a todas ellas. La llamé el paradigma *Aleph* del ritual: punto de la cultura que contiene todos los puntos culturales. Clave sintetizada, punto de intersección, *forma* donde se vierten *contenidos* fundantes: principios, valores, realidades, fines y significados de otro modo y en otro lugar constituidos, pero que gracias a su mediación se manifiestan a la mirada privilegiada del antropólogo. Si no estoy equivocado, ésta es una premisa sustantiva en la conformación de la memoria argumental del archipiélago de rituales que discutí en este libro. Ahora bien, mi condena en general del paradigma *Aleph*, y sus consecuencias, no descalifica, desde luego, las enseñanzas y lecciones positivas que, de Tylor a Leach, han pervivido y cuya elocuencia es fundamentalmente —en cuanto clásicos— ilimitada, pero no por ello inmunes a la revisión crítica (véase González, 1994: 321). La noción antropológica de «ritual», es decir, su construcción teórica no sólo organiza el conocimiento que la antropología ha elaborado acerca de otras culturas, también produce cierto tipo de conocimiento en direcciones más o menos delimitadas. Se me puede recordar que ésa es una capacidad propia de los conceptos teóricos, sobre todo si son potentes: establecer cadenas de razonamiento y patrones de inferencia a partir de los cuales arman su objeto o tema de un modo más o menos convincente, más o menos explícito; organizar los materiales; formar parte de diversas redes conceptua-

les y, por lo tanto, instaurar relaciones con otros conceptos y otras redes; entrañar ciertas estrategias de investigación —entre las cuales se incluye su articulación con procesos descriptivos—; implicar presupuestos epistémicos e incluso metafísicos; orientar la producción del conocimiento en algunas direcciones, pero no en otras; suponer la presencia de reglas, valoraciones y normas de operación, etc. Entonces la pregunta que se precisa formular es la siguiente: ¿de qué modo ha organizado el paradigma *Aleph* del ritual el conocimiento que la antropología ha elaborado de otras culturas, y en qué direcciones más o menos delimitadas ha producido cierto tipo de conocimiento en torno a esa alteridad? Una interrogante que solicita diversas respuestas. En este primer apartado expongo y amplío algunas que se derivan de los cinco capítulos previos; y en el segundo ofrezco una breve reflexión sobre el viaje antropológico, ese viaje que muchas veces se hace con el propósito, no siempre confesado, de encontrarse con maravillas —como la del ritual.

He mostrado que las teorías del ritual revisadas en este trabajo han organizado sus datos y materiales —con diversas relaciones de causalidad, con variaciones jerarquizadas y con matices variopintos— a partir de dos pares de oposición sobre los que ellas se han fundado o que les han dado alguna consistencia:

1) El de instaurar una radical dicotomía entre creencias y acciones; una dicotomía, sin embargo, que los rituales tienen la capacidad de disolver. Es decir, acompasadamente, los rituales integran y resuelven, sintetizan y hacen converger en su ejercicio la creencia y la acción, o bien algunas de sus transformaciones operativas: pensamiento/comportamiento, razón/movimiento, código/actuación (o *performance*), competencia/conducta, representaciones colectivas / efervescencia colectiva, normatividad / acción social. De este modo los rituales son acciones pensadas o pensamientos actuados.

2) La otra dicotomía presente es la que se establece entre el decir y el hacer —entre *legomenon* y *dromenon*—, entre mito y rito, entre la comunicación verbal y la no verbal que los rituales se encargan también de congregar: por ellos habla la tradición.

El punto al que quiero llegar es que el paradigma *Aleph* ha dotado al ritual de una capacidad inusitada: congrega o reinte-

gra —suscitando una suerte de unidad, pues disuelve en sí las dicotomías señaladas— las creencias y las acciones, los decires y los haceres. ¿A qué me refiero, con mayor precisión, cuando arguyo que los rituales, al estar investidos de esta capacidad de convergencia, suscitan «una suerte de unidad»? En la memoria argumental propia de este archipiélago de rituales —y en las prácticas vinculadas a ella—, «ritual» ha sido de fundamental importancia en la historia de la antropología para gestar, sostener y defender la idea de que las culturas y los sistemas sociales conforman unidades integradas, coherentes y bien delimitadas en sí mismas. Parafraseando a Wittgenstein, los límites del ritual son los límites del mundo, del mundo vivido y del mundo imaginado. El paradigma *Aleph* ha contribuido significativamente a fortalecer la idea de la unidad cultural, de la unidad social, o bien de la unidad de las formas de pensamiento; y con esta idea, muy centralmente, ha identificado al ritual con el orden. En las obras de los cinco autores revisados en este libro no se percibe sino una inquietante vehemencia por algún orden —de diversa naturaleza en cada uno de ellos, ciertamente— que los rituales cultivan y alientan. Pero infiero de aquí otro sentido, emparentado al anterior, en que es posible interpretar lo que he llamado el paradigma *Aleph* de los rituales: al quedar fusionados en ellos el pensamiento y la acción, el decir y el hacer, y por virtud —o vicio— del discurso teórico que así lo engendró, el analista no verá en él sino un dispositivo, un precioso atajo, una ventana o un mirador privilegiado para reconstruir esa unidad cultural o sistémica y ese orden que difícilmente se encontrará tan transparentemente en otros ámbitos de la vida cultural (véase Bell, 1992, parte I). Por añadidura, y como complemento de esta argumentación, en su historia de bronce los rituales contribuyen a reproducir, igual a sí misma, esa unidad y un orden.

Doy cuenta de otro sentido, menos evidente éste, en que es posible interpretar la idea de unidad. No de la unidad social o cultural o de formas de pensamiento que en su historia de bronce le ha tocado representar o expresar al ritual, sino a la misma atribuida unidad del ritual. La noción de *unidad* encandila, es un término pegajoso al que se le adhieren otros de un modo «natural»: totalidad, coherencia, orden superior, permanencia, inmutabilidad. En esta trama conceptual pensar la unidad del ritual, en la que convergen y se proyectan las creencias

y acciones, los decires y haceres, las cosmovisiones, la Sociedad y los códigos subyacentes, suscita demasiadas expectativas singulares y *diurnas*: es un tesoro o una mina que guarda una riqueza o una sobreabundancia de significados o significantes que nos remite a un orden superior, trascendental acaso, y a las ideas de totalidad, consistencia y eficacia. Ciertamente, la identificación de la vida ritual con el orden pasa por o atraviesa necesariamente las ideas de unidad y eficacia. De este modo, quien afirme o celebre la unidad del ritual o no puede dar cabida a la ejecución de rituales fallidos o «infelices», en el sentido de Austin (y en términos de Lévi-Strauss, ¿cuándo estar ante casos de ineficacia simbólica?), o se ve obligado a introducir hipótesis *ad hoc* para salvar su integridad. Sugiero que esta imputada unidad del ritual ha alimentado al paradigma *Aleph*, pero al mismo tiempo ha sido nutrida por él. Me cuido de incurrir en un vértigo simplificador: no se compromete necesariamente con el paradigma *Aleph* ni a sus consecuencias quien defienda que en los rituales hay sobreabundancia de significados y/o significantes.

Estrechamente articulada con la historia de bronce, con el paradigma *Aleph* y la identificación del ritual con el orden y la unidad se encuentra, en suma, una concepción *domesticada* del ritual: un medio para fortalecer las instituciones y las normas sociales, éticas, epistemológicas y aun metafísicas. Recuérdese, por ejemplo, en Gluckman, que ahí donde existe transgresión, una transgresión acotada y prescrita socialmente, ella se da sí pero para consolidar al orden moral general. No niego, no puedo hacerlo, que en efecto existe una identificación entre ritual y orden. Critico más bien el modelo de argumentación, el lugar discursivo y la trama conceptual desde donde se ha construido tal identificación, la misma que por supuesto no agota otras posibilidades de la vida ritual —señalo una: aquella que la vincula con el desorden—, pero que su historia de bronce ha desatendido. Complementaria, y subrayo esta palabra, a esa concepción domesticada se puede proponer una teoría *salvaje* del ritual. A partir de la caracterización que hace Nietzsche del ritual, sobre todo en *El nacimiento de la tragedia* en lo que concierne a las celebraciones dionisíacas como opuestas al orden apolíneo, James E. Gibson reconstruye fragmentos de esa teoría «salvaje» (1991). Como es sabido, el interés de Nietzsche por el ritual no

fue de carácter descriptivo ni empírico, sino filosófico: comprender las posibilidades de la experiencia humana. Para Nietzsche la esencia del ritual es la transgresión de las instituciones y las normas usualmente acatadas. Las transgresiones rituales «son momentos de revelación filosófica en los que los participantes socavan las ilusiones de las normas metafísicas, morales, sociales, lingüísticas y racionales, y en los que experimentan directamente la fuerza creativa de la naturaleza —una naturaleza caótica y contradictoria, excesiva y sin límites— que está viva en cada individuo» (Gibson, 1991: 1, 6). En ellas, y aquí se introduce la «trama conceptual del cuerpo» que el paradigma *Aleph* desdeñó, el cuerpo desempeña un papel central: en los rituales el cuerpo «habla» y se intoxica, pero la idea nietzscheana de intoxicación es peculiar y sugerente. Resulta de la combinación del terror y el éxtasis. El éxtasis que se origina por la experiencia de la fuerza creativa de la naturaleza; y el terror que nace del percatarse que la visión ordenada y armónica del mundo no es más que una ilusión y un sueño que el ritual hará estallar. Haciendo a un lado los evidentes excesos del filósofo alemán, creo que es posible defender una teoría del ritual que integre, al menos, tanto a una concepción domesticada del ritual, pero no arraigada en el paradigma *Aleph*, como a una concepción «salvaje». Constata la viabilidad fecunda de esta proyección e integración la misma obra de Victor Turner. Señalo apenas tres ejemplos: sus ideas sobre los dramas sociales, desde los cuales se concibe a la vida social como un proceso eminentemente conflictivo y no armónico; sobre la anti-estructura y la liminalidad, en donde se pueden dar momentos de genuina revelación filosófica y de reflexividad que permitan descubrir las limitaciones e incompletud básica e insospechada del orden social, del lenguaje y el pensamiento, de la sociedad y la religión; y finalmente su antropología del *performance* y la experiencia. Todas estas ideas «salvajes» del ritual están articuladas, en Turner, con una concepción domesticada —que a veces, es de justicia indicarlo, está asociada al paradigma *Aleph*. En resumen, la historia de bronce del ritual se ha complacido en abordar la *claridad* de esta práctica humana, y se le ha escapado su lado *oscuro* y *salvaje*. De aquí que no podamos ser indiferentes a la invitación que nos hace Joan-Carles Mèlich (1996: 11):

> Gran parte de la antropología simbólica contemporánea se ha sentido satisfecha con la luz. Son antropologías *diurnas* que han olvidado el *régimen nocturno*, el *universo simbólico*, el deseo mimético, el ritual fundador, la violencia sacrificial y las víctimas propiciatorias; todo lo que constituye la *noche múltiple* [...] Los mayores secretos del hombre se hallan allí, en la noche, en silencio.

Criticar al paradigma *Aleph* implica condenar, al menos, la misma idea de unidad cultural, social, de formas de pensamiento y/o ritual. Ensayaré, mejor: imaginaré aquí, una crítica «salvaje». Un telegrama infausto es colocado en un buzón de la ciudad de Los Ángeles. La noticia que él transmite se originó en una pequeña comunidad de la región mazateca en el estado de Oaxaca. Mesero en un restaurante francés de Los Ángeles, buenas propinas y un trato del que no se queja, don Felipe prevé el contenido del telegrama. Abre el sobre sólo para constatar lo que ya sospechaba, lo que ya temía desde hace varios meses, cuando supo que una enfermedad ignota le enrojeció toda su piel. «La embrujaron», decían todos, pero nadie —por lo que se ve— pudo hacer algo por ella: su madre ha muerto. Le piden, le exigen, su presencia para la «levantada de la cruz»: parte final del ritual funerario entre los mazatecos. No recuerda el mesero en cuántas «levantadas de cruz» había participado antes de migrar hace más de 15 años. Experto en los procedimientos de la «levantada», quién mejor que él, primogénito sin tierras que mes tras mes envía dólares para las fiestas y la sobrevivencia de la familia, para cumplir con esta obligación, con este compromiso filial. Dobló el telegrama y viajó con la muerte «escondida en un hueco de su ropa en la maleta».

Llegó al pueblo acompañado de su hijo de diecinueve años, crecido en la ciudad, pero alimentado por las narrativas mazatecas. Educado no sólo bajo la sombra de los edificios, las pandillas y los *subways* angelinos, también a la sombra de los cerros mazatecos saturados de relatos y de imágenes imborrables, de la topografía ritual de los ancestros que, a veces, le provocaban alguna sonrisa de consentimiento y, en otras, un gesto terrible de sorna y una palabra dolorosa, para sus padres, por incrédula: «supersticiones».

El huérfano dirigió, de acuerdo con la tradición, la «levantada de la cruz», escuchó a los rezanderos y a los músicos, bebió

aguardiente y comió abundantemente, pero todo le pareció extraño. Es cierto que los rituales no son una mera confirmación del «orden de las cosas», antes bien, vuelven extraños los objetos familiares, suspenden sus significados usuales, renuevan la percepción al violentar los hábitos, al desarraigar de las conductas sus elementos mecánicos y cristalizados. Pero la extrañeza de don Felipe era de otra naturaleza: en realidad, la ceremonia le pareció ajena. El ritual lo conmovió, finalmente su madre había muerto y se reencontraba con sus hermanos después de muchos años, pero percibió que las cosas estaban fuera de lugar. Mejor: fuera de su lugar ritual. Se resignaba diciéndose a sí mismo que las cosas habían cambiado en los últimos quince años: «ya no se hacen como antes». Pero también se asombraba de que los demás insistieran en que así se han hecho siempre, «según la costumbre». Su escéptico hijo, por su parte, quien no dudó en participar directamente en la ceremonia, entendió muy poco: no hablaba el mazateco; nunca antes había asistido a un funeral así; la presencia misma de la música, que a sus oídos era festiva, le pareció poco respetuosa; esa forma de vida era ininteligible y profundamente aburrida para él, un muchacho de ciudad, y lo único que le interesaba fue lo que no pudo hacer: consumir un poco de esos hongos cuya presencia le hacían habitables y atractivos los relatos mazatecos. De vuelta a Los Ángeles, sin embargo, le confesó a su padre que la ceremonia le había «tocado» en algo: en algún momento sintió, le dijo, la presencia de la muerte, una sensación que no había tenido ni en Los Ángeles ante esos hombres y mujeres anónimos tapados con una sábana blanca y roja en las calles. Le agradeció el viaje pero aseguró que no volvería más, guardó silencio.

¿Qué lecciones puedo obtener de este caso ritual singular? Primero, la presencia evidente de una *pluralidad de perspectivas* o de *horizontes* desde los cuales se interpretan y experimentan los rituales: al menos la del padre huérfano, la del hijo y la de los habitantes de la comunidad mazateca (y una imaginación menos apresurada descubrirá, desde luego, perspectivas heterogéneas entre estos últimos: los especialistas, sus ayudantes, los migrantes temporales, las mujeres, los niños, etc.). Con otras palabras, en este ritual no somos testigos de la forma del pensamiento mazateco, del orden de su sociedad, de su cosmovisión

o de sus axiomas constitutivos, todos ellos reticentes al cambio según se consignó en el paradigma *Aleph*, sino de *horizontes rituales*. Ofrezco algunas notas que abunden sobre la concepción hermenéutica del ritual que introduje en el capítulo 5 («La fijeza del ritual y su ambigüedad»), pero no como si se tratara de la concepción que va a explicar cabalmente toda vida ritual, sino como un dato más de su memoria argumental. Queda justificada la introducción de una hermenéutica del ritual porque el paradigma *Aleph* y la concepción criptológica no sólo han desdeñado la presencia de sujetos singulares que celebran rituales particulares en contextos específicos, sino también porque les han desprovisto de agencia humana.

Para Gadamer, indicaba en ese apartado del capítulo 5, el verdadero *topos* de la hermenéutica «es el punto medio entre la objetividad de la distancia histórica y la pertenencia a una tradición» (1989: 365), punto que instaura la posibilidad positiva y productiva del comprender.[1] Esto es, reconocer simultáneamente la realidad de la historia y la realidad de la comprensión histórica sin exilio posible de alguna tradición. Sin embargo, aclaro, la comprensión no es un tipo de actividad de un sujeto, sino que se puede afirmar con propiedad que subyace a todas las actividades (véase Bernstein, 1991: cap. 3). De aquí la importancia que asigna a los conceptos de *situación* y *horizonte*. Una situación representa un punto de vista que limita la posibilidad de visión; y un horizonte se refiere al rango de visión que incluye todo cuanto puede ser visto e imaginado desde una posición, y desde donde se evalúa y comprende todo aquello que cae dentro de dicho rango (véase Bernstein, 1983: 142). No somos prisioneros de los horizontes, éstos no son cerrados; para

1. En Gadamer la idea de tradición no se opone, como los ilustrados y sus abundantes sucesores de los siglos XIX y XX han querido, a la noción de razón. De la articulación de ambos términos, Gadamer nos ofrece una apología de los prejuicios o juicios antelatorios: «Los prejuicios no son necesariamente injustificados y erróneos, en tal forma que inevitablemente distorsionen la verdad. De hecho, la historicidad de nuestra existencia implica que los prejuicios, en el sentido literal de la palabra, constituyen lo que da la calidad de dirección inicial a toda nuestra capacidad para experimentar. Los prejuicios son desviaciones de nuestra forma de ser abiertos al mundo. Son simplemente las condiciones mediante las cuales experimentamos algo —gracias a las cuales aquello con lo que nos topamos nos dice algo» (1976: 9). Los prejuicios pertenecen a y configuran las tradiciones, y éstas, en consecuencia, «nunca dejan de estar presentes en los cambios históricos» (Gadamer, 1989: 349).

Gadamer la vida humana, y su movimiento histórico, nunca está vinculada con un solo punto de vista. Los horizontes son, en consecuencia, limitados, finitos, abiertos, cambiantes y fluidos; posición en la que nos movemos y que se mueve con nosotros. Cuando intentamos comprender otros horizontes, distintos a los nuestros, buscamos realizar una «fusión de horizontes», fusión en la que nuestro horizonte se amplía y se enriquece, y con ello se modifica. Es mediante la fusión de horizontes que ponemos a prueba los prejuicios del propio, en este sentido aprender de otras formas de vida y de otros horizontes permite, al mismo tiempo, comprender el nuestro. Pero aclaro, la fusión de horizontes es respecto a alguna comprensión, y «no necesariamente se postula que asumimos como nuestro su mundo de creencias, sus afirmaciones de verdad o falsedad sobre la *realidad*, que nos adherimos a su mundo valorativo, menos aún que podamos experimentar sus mismas vivencias emocionales, afectivas y sentimentales, o que sus ilusiones y utopías sean las nuestras» (Varela, 1997). El paradigma *Aleph* ha dejado caer sobre los hombres rituales, como una piedra, la realidad de la objetividad histórica en desmedro de la realidad de su comprensión histórica; y en no pocas ocasiones ha tratado al ritual como una entidad ontológicamente distinta a ellos. Más todavía, no ha podido colocarse a sí mismo, por definición (pues quien lo ve todo está exiliado de cualquier horizonte), en una situación, en un horizonte, mucho menos desde luego ha sido capaz de reconocerle esa posibilidad a los hombres rituales. Pero escribí arriba, respecto a mi ejemplo, que no somos testigos de la forma del pensamiento mazateco, del orden de su sociedad, de su cosmovisión o de sus axiomas constitutivos, sino de horizontes rituales. En efecto, los rituales no sólo son productos de situaciones que les vienen compulsivamente de afuera, no se celebran sólo porque una celosa tradición así lo demanda, como asume la concepción domesticada. Los rituales mismos producen situaciones, crean horizontes desde los cuales se tiene un rango de visión de la propia sociedad y forma de vida, de nuestro ser en el mundo, pero también, justo por tenerlo, desde los cuales los hombres rituales se hacen visibles y se definen a sí mismos frente a los otros. Horizontes donde, a veces, se expresan los intereses y las emociones de los actores, sus intenciones y deseos; donde se vuelcan los movimientos de los

cuerpos disciplinados, los dispositivos de poder y las prácticas estructuradas, pero también donde «hablan» los cuerpos intoxicados, donde se despliegan revelaciones filosóficas que promueven la reflexividad y la creatividad. Espacios lúdicos y de recreación, los rituales y los múltiples horizontes que los configuran y que son producidos por ellos posibilitan la comprensión y la crítica de la propia sociedad y forma de vida.

Expongo la segunda lección de mi ejemplo, relacionada con la anterior: no todos los participantes se mueven dentro de un todo cultural unitario e incuestionado, ni están anclados en un sistema de significados culturales compartido. Conocer las reglas para la «levantada de la cruz» es sólo eso: seguir ciertos procedimientos prescritos que, desde luego, no dan cuenta de toda la situación ritual. Tercera: el ritual ha configurado diferentes experiencias en los participantes, y de ahí distintas formas de relatar en qué consiste ese ritual, cómo ha sido vivido, y qué significa. Tal vez exista una correcta interpretación y una feliz realización del ritual, pero no, sin duda, una correcta experiencia de él. Cuarta: de lo anterior, la tradición, es decir, lo que se entienda por ella, que presumiblemente el ritual transmite, reproduciéndola igual a sí misma de generación en generación, está sujeta a procesos, lentos o relampagueantes, superficiales o profundos, de reinvención y de comprensión histórica (véase Gerholm, 1988 y Hobsbawm y Ranger, 1984).

Se me puede objetar: un ejemplo *ad hoc* para llegar a unas conclusiones que, aun así, no son contundentes. ¿Qué decir, por ejemplo, de la celebración de rituales sin migrantes y sin hijos desleales? Convengo con la duda, pero subrayo: he incluido materiales a tomarse en cuenta en la memoria argumental de los archipiélagos de rituales. Datos que resultan de las lecturas argumentadas expuestas en este trabajo, y de la crítica a esas lecturas. Son hipótesis que vale la pena plantearse y aplicar en aquellos casos donde, supone el paradigma *Aleph* del ritual, no hay pluralidad de perspectivas, ni heterogeneidad en las interpretaciones, ni oposición a las costumbres, ni transformación de la tradición, pero tampoco migrantes huérfanos ni hijos escépticos.

2. Una de las persistentes vocaciones de la antropología ha sido la del viaje. Al explorar la distancia y la alteridad, el antro-

pólogo se desplaza: un desplazamiento que supone preparación y expectativas, que produce deseos e incertidumbre. Como los viajeros españoles que llegaron al Nuevo Mundo, hombres medievales con una gran fe, al acecho de geografías teratológicas, el antropólogo viaja, a veces, con el propósito no siempre confesado de ver maravillas, pero tarde o temprano empieza a considerar esas maravillas y asombros iniciales como algo demasiado cotidiano. Y no es que la mirada escrutadora, otros dirán «científica», del antropólogo haya desencantado la presencia de la alteridad —por ejemplo, su concepción de y relación con la naturaleza— antes bien no estaba tan encantada como él lo sospechaba. El viaje antropológico es un proceso que suele ocasionar hartazgo y enriquecimientos inesperados, incomodidades y hallazgos múltiples. Pero ante todo, en su viaje, el antropólogo está exigido a aprender, a aprender esa *segunda primera lengua* —en palabras de Alasdair MacIntyre (1988: 375)— que constituye otra cultura, o a incorporarse como un miembro pertinente de otra *comunidad epistémica*, según la propuesta de Luis Villoro (1982: 134). Sólo así el viaje tendría un sentido auténtico, es decir, una llegada enigmática: no el mero desplazamiento del lugar, sino la transformación del viajero. El saber que ha de suscitar el viaje, en palabras de Ernst Bloch, debe ser «un asombrarse que se aclara», un «asombro comprendido», en oposición al conocimiento que «sólo quiere captar lo que [el otro] es sin nosotros...» (citado por Krotz, 1991: 53). Ciertamente esta idea no es nueva ni exclusiva de la antropología. Se puede encontrar en aquel fabuloso escéptico del siglo XVI que tanto conmoviera a Jean Jacques Rousseau y a los románticos del siglo pasado. En efecto, habitante de una época pródiga en invenciones de quimeras, reinos ignotos y topografías inusitadas, Michel de Montaigne nos ha legado, educador moral al fin, esta preciosa defensa del pluralismo y la tolerancia: «tantos humores, sectas, juicios, opiniones, leyes y costumbres, nos adiestran a juzgarnos cuerdamente». Se trata entonces de un viaje con, al menos, esta trayectoria: comprender a y aprender de otras formas de vida y horizontes permite adquirir un entendimiento más sensitivo y crítico de nosotros mismos; este entendimiento, este «juzgarnos cuerdamente», es un saber dirigido hacia adentro, un descenso —sigo con Montaigne— por la «escalera de caracol del yo». El viaje antropológico, que también es una separación



y un tránsito, se propone conformar un «asombro comprendido» del otro, erigir una mirada que ha de invocar a su propia tradición y horizonte. La interrogante que cabe plantearse aquí es si ha sido así en cualquier viaje antropológico. Que la respuesta sea *no* no ha de sorprendernos si consideramos simplemente la falibilidad y pereza humanas. Pero existe un *no* más rotundo y cabal, un *no* articulado por cierto con los mecanismos a partir de los cuales se han gestado los saberes antropológicos: quien viaja no sólo se solaza en vagabundear por aquí y por allá, también busca atajos para alcanzar el objetivo deseado. Y uno de los atajos más recurridos por la antropología y sus cazadores de significados, según intenté mostrar en este trabajo, ha sido el de la vida ritual de otros pueblos, culturas o épocas. En su historia de bronce, y a partir de esos viajes minuciosos al acecho de fantasías, los rituales han sido convertidos en un *Aleph*.

Los rituales han conmovido al pensamiento y práctica antropológicas, y muchos de quienes los han indagado buscaron en ellos alguna maravilla o clave de acceso al otro, y la encontraron, en efecto, del mismo modo en que los rituales de los gentiles fueron para los evangelizadores españoles del siglo XVI idolatrías extirpables porque en ellos se rendía culto al enemigo de Dios.

He sostenido que en la tradición antropológica existe un acuerdo más o menos compartido respecto a los rituales: ellos están conformados en buena medida por procesos, funciones y formas simbólicas. Pero se trata de un acuerdo vacío o ciego, pues las diferencias aparecen cuando se le quiere dar contenido a caracterización tan sintética que casi nadie pone en duda. Expuse que un desacuerdo central es el de la naturaleza misma de la acción ritual, esto es, si se refiere a un tipo distintivo de práctica social demarcable de otras, por ejemplo, si alude a acciones simbólicas en oposición a las técnico-racionales, o si no conforma ninguna acción peculiar en absoluto, sino más bien un aspecto —el comunicativo— de todo comportamiento humano. Otra diferencia radica en las estrategias de su apropiación. Algunos prefieren resaltar el carácter polivalente de los rituales y de sus símbolos constitutivos, y han propuesto un despliegue hermenéutico para ir recreando sus variados sentidos; otros destacan su dependencia de códigos subyacentes,

bien sean códigos culturales —contingentes y particulares—, bien universales e innatos para cuya elucidación se trazan estrategias estructuralistas. Enuncio otro desacuerdo: el de la operación y sentido último de los símbolos rituales. Para unos su significado le es ajeno a los mismos nativos que los utilizan y operan con ellos; otros recurren a la idea del significado inconsciente de los símbolos, y finalmente hay quienes afirman que los símbolos rituales carecen de significado. Frente a este paisaje de desacuerdos acaso sea conveniente volver a una reflexión más amplia, pero no por ello menos básica, relacionada con dos principios regulativos generales que nutren, o deberían nutrir, buena parte de las interpretaciones antropológicas del otro.

A propósito del carácter racional o irracional de las normas relativas a la impureza, Mary Douglas nos ha propuesto en un fecundo trabajo la siguiente regla cuando indagamos perplejidades provocadas por la exploración de la distancia: «[...] el problema inicial viene planteado por la diferencia entre *nuestro* tipo de pensamiento y el *suyo*, es un error creer que *nosotros*, los modernos, y *ellos*, los antiguos, somos radicalmente distintos» (1974: 127). Esta regla constituye en realidad una variante del *principio de humanidad*, pero antes debo aclarar en qué consiste el *principio de caridad* con quien aquél polemiza. El principio de caridad supone que la mayoría de las creencias y acciones indagadas, incluso cuando no las comprendamos, son correctas; recomienda interpretar las acciones, las creencias y deseos aparentemente irracionales en forma tal que todas tengan algún tipo de sentido; en fin, busca establecer acuerdos generales en torno a las creencias y acciones (véase Davidson, 1980: 238-239). No obstante el principio de caridad, que no es sino un mecanismo para maximizar la humanidad de la persona o grupo que se está interpretando, no nos lleva muy lejos: finalmente se trata de eso, de supuestos interpretativos que no nos informan demasiado sobre los verdaderos desacuerdos ni sobre las creencias genuinamente incorrectas, tampoco nos dan luces sobre la jerarquía y relaciones que las mismas creencias, acciones y deseos tienen entre sí. Como afirma Richard Grandy al prevenirnos en torno a los posibles excesos en la aplicación de este principio: «es mejor atribuir a las creencias una falsedad explicable (que puede ser corregida) que una verdad misteriosa» (1973: 445). En oposición a este principio Grandy —y con él

Mary Douglas— nos ofrece el *principio de humanidad*: «la condición de que el patrón atribuido [a la alteridad] de relaciones entre creencias, deseos y el mundo sea lo más semejante posible al nuestro» (1973: 443). Mientras el principio de caridad reconoce la corrección de las creencias y acciones como un primer paso para su evaluación, y por lo tanto acarrea el peligro de incurrir en acuerdos y desacuerdos ininteligibles, el de humanidad aboga por considerar a las creencias y acciones inteligibles, o incluso correctas, a menos que no podamos explicar mejor su incorrección; esto es, busca minimizar la ininteligibilidad. Estos principios están tácitamente presentes en el ejercicio antropológico, sustentado en la idea de que al traducir, comprender e interpretar otras creencias, acciones, intenciones y deseos el antropólogo cuenta con que ellas son asequibles e inteligibles (parte de la polémica entre Ginés de Sepúlveda y Bartolomé de Las Casas, por ejemplo, se centraba en la aplicación o no de estos principios). No existe una genuina oposición entre el principio de caridad y el de humanidad, uno y otro son complementarios, constituyen dos momentos distintos de ese proceso que es el viaje antropológico. El primero implica una apertura más o menos indiscriminada a otras formas de vida; de entrada otorga el beneficio de la duda a las creencias y acciones que se despliegan en otro ámbito cultural: busca evitar cualquier etnocentrismo *a priori*. Es un sucumbir al asombro inicial que provoca el encuentro, pero su aplicación ha de estar limitada, a menos que sucumbamos en el vértigo de reconocer y justificar *toda* diferencia. Conforme el antropólogo se va tornando en un sujeto pertinente de la comunidad epistémica estudiada, o conforme va aprendiendo la segunda primera lengua, el principio de humanidad adquiere mayor relevancia: la apertura a otras formas de vida deja de ser tan indiscriminada; el beneficio de la duda que en principio se ofrecía a otras creencias y acciones ahora se restringe; pronto las maravillas empiezan a considerarse como algo cotidiano, busca evitar toda forma de relativismo.

Cuando Durkheim propone al científico desconsiderar lo que *literalmente* dicen los nativos de sus propias prácticas y creencias rituales a cambio de concebirlas como símbolos que nos remiten a su «significación verdadera»; cuando Malinowski busca explicar la vida ritual a partir de la insuficiencia de cono-

cimientos científicos y saberes y habilidades técnicas de los nativos; cuando Gluckman le exige al hombre ritual que sea ignorante e inconsciente del significado «genuino», último, de los símbolos rituales con los que él opera; cuando Leach nos propone tratar a las creencias factualmente no verdaderas —sostenidas por *otros*— como dogmas religiosos; en suma, cuando nuestros clásicos buscan elucidar la vida ritual de otros pueblos, de otras culturas, apelan sobradamente al principio de caridad, pero desdeñan el de humanidad: establecen en realidad, de caso en caso, acuerdos ininteligibles con el otro. La historia de bronce del ritual ha maximizado la humanidad del *otro*, acaso buscando eludir el etnocentrismo, como bien se percibe sobre todo con Durkheim en su polémica con los intelectualistas —de un *otro* pensado por añadidura como una colectividad ajustada al orden y a la unidad—, pero no ha sido capaz de minimizar la ininteligibilidad respecto a las prácticas y creencias rituales de la alteridad. Una estrategia para introducir el principio de humanidad consiste en reconocerle *agencia humana* a los participantes de cualquier ritual, tal una de las lecciones que he obtenido de mi ejemplo imaginario expuesto en el apartado anterior. Los rituales son organizados y celebrados por sujetos con intenciones, creencias, deseos, intereses y emociones que «están ahí», desempeñando algún «papel» en las interacciones sociales. Intenciones, creencias, deseos, intereses y emociones que nos permiten articular, entender y explicar ya no digamos las vicisitudes de otras formas de vida, sino incluso la propia (véase Pereda, 1994*a*: 286-299). En la historia de bronce del ritual la agencia humana ha quedado negada, los rituales otorgan voz, una voz prolija, a las formas de pensamiento, a la conciencia colectiva, los axiomas sociales o los códigos subyacentes: en esta concepción los rituales reproducen la tradición siempre igual a sí misma. Que la vida ritual es dependiente de la tradición —de la historia que se hace, inconclusa, desgarrada, abierta; de la memoria y las experiencias colectivas e individuales que se recrean e imaginan, fragmentadas ellas y en competencia— es indudable, pero de aquí no se infiere que ésta explica a aquélla. La vida ritual conserva algo de la tradición sin esclavizarse a ésta, pero también potencia su transformación: gesta en ella lo diverso.

BIBLIOGRAFÍA

ASAD, Talal, «Toward a Genealogy of the Concept of Ritual», en *Genealogies of Religion*, The John Hopkins University Press, Baltimore/Londres, 1993.

AUSTIN, John L., *Cómo hacer cosas con palabras*, Paidós, Buenos Aires, 1970 (1962).

BALANDIER, Georges, *El poder en escenas. De la representación del poder al poder de la representación*, Paidós, Barcelona, 1994.

BARTHES, Roland, *Elementos de semiología*, Comunicación, Madrid, 1971.

BEATTIE, John, «Ritual and Social Change», *Man*, vol. 1, n.º 1 (1966).

—, «On Understanding Ritual», en Bryan Wilson (ed.), *Rationality*, Oxford, 1970.

BELL, Catherine, *Ritual Theory, Ritual Practice*, Oxford University Press, Oxford, 1992.

BERIAIN, Josetxo, *Representaciones colectivas y proyecto de modernidad*, Anthropos, Barcelona, 1990.

BERNAND, Carmen y Serge GRUZINSKI, *De la idolatría. Una arqueología de las ciencias religiosas*, FCE, México, 1992.

BERNSTEIN, Richard J., *Beyond Objectivism and Relativism: Science, Hermeneutics, and Praxis*, Basil Blackwell, Oxford, 1983.

—, *Perfiles filosóficos*, Siglo XXI, México, 1991.

BORGES, Jorge Luis, *El Aleph*, Alianza-Emecé, Madrid, 1971.

BOURDIEU, Pierre, *El sentido práctico*, Taurus, Madrid, 1991 (1980).

—, *Homo Academicus*, Polity Press, Cambridge, 1988.

BURKE, Peter, «Historians, Anthropologists, and Symbols», en Emiko

Ohnuki-Tierney (ed.), *Culture Through Time*, Stanford University Press, 1990.

CALLON, Michel, «Society in the making: the study of technology as a tool for sociological analysis», en W.E. Bijker, T.P. Hughes y T.J. Pinch (eds.), *The social construction of technological systems*, The MIT Press, Cambridge, MA, 1987.

CALVINO, Italo, *La gran bonanza de las Antillas*, Tusquets, Barcelona, 1993.

CANNADINE, David, «Introduction: divine rites of kings», en D. Cannadine y S. Price (eds.), *Rituals of Royalty. Power and Ceremonial in Traditional Societies*, Cambridge University Press, 1987.

CHOMSKY, Noam, *Topics in the Theory of Generative Grammar*, Mouton, La Haya, 1966.

DAMATTA, Roberto, *Carnivals, Rogues and Heroes*, University of Notre Dame Press, Notre Dame / Londres, 1991 (1979).

DAVIDSON, Donald, *Essays on Actions and Events*, Clarendon Press, Oxford, 1980.

DE OLASO, Ezequiel, «Creencia e ideología: el requisito de la ignorancia», en Ernesto Garzón y Fernando Salmerón (eds.), *Epistemología y cultura. En torno a la obra de Luis Villoro*, UNAM, México, 1993.

DEVONS, Evy y Max GLUCKMAN, «Conclusion: Modes and Consequences of Limiting a Field of Study», en M. Gluckman (ed.), *Closed Systems and Open Minds: The Limits of Naivety in Social Anthropology*, Aldine, Chicago, 1974.

DÍAZ, Rodrigo, «Purificar las palabras de la tribu. Antropología simbólica y razón austera», *Alteridades* (México), n.º 8, año 4 (1994).

—, «La vivencia en circulación. Una introducción a la antropología de la experiencia», *Alteridades* (México), n.º 13, año 7 (1997).

DOUGLAS, Mary, «Contaminación», en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. 3, Aguilar, Madrid, 1974 (1968).

—, *Símbolos naturales*, Alianza, Madrid, 1978 (1973).

DURKHEIM, Émile, «Représentations individuelles et représentations collectives», en *Sociologie et Philosophie*, Presses Universitaires de France, París, 1967 (1924).

—, *Las formas elementales de la vida religiosa*, Schapire, Buenos Aires, 1968 (1912).

—, *Las reglas del método sociológico*, La Pléyade, Buenos Aires, 1981 (1895).

—, *La división del trabajo social*, Akal, Madrid, 1982 (1893).

— y Marcel MAUSS, «De ciertas formas primitivas de clasificación», en M. Mauss, *Obras*, vol. 2, Barral, Barcelona, 1971 (1903).

EVANS-PRITCHARD, E.E., *Brujería, magia y oráculos entre los azande*, Anagrama, Barcelona, 1976 (1937).

FINNEGAN, Ruth, «How to Do Things with Words: Performative Utterances among the Limba of Sierra Leone», *Man*, vol. 4, n.º 4 (1969).

FIRTH, Raymond, *Symbols. Public and Private*, Cornell University Press, Ithaca/Londres, 1973.

FORTES, Meyer, «Religious Premisses and Logical Technique in Divinatory Ritual», *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, Series B, vol. 251, n.º 772 (1966).

— y E.E. EVANS-PRITCHARD, «Sistemas políticos africanos», en J.R. Llobera (comp.), *Antropología política*, Anagrama, Barcelona, 1979 (1940).

FRAZER, James G., *La rama dorada*, FCE, México, 1951 (1922).

GADAMER, Hans-Georg, *Verdad y método*, Sígueme, Salamanca, 1989 (1960).

—, *Philosophical hermeneutics*, University of California Press, Berkeley, 1976.

GALINIER, Jacques, *La mitad del mundo. Cuerpo y cosmos en los rituales otomíes*, UNAM-CEMC-INI, México, 1990.

GARBETT, G. Kingsley, «The Analysis of Social Situations», *Man*, vol. 5, n.º 2 (1970).

GEERTZ, Clifford, *La interpretación de las culturas*, Gedisa, México, 1987 (1973).

GERHOLM, Tomas, «On Ritual: A Postmodernist View», *Ethnos*, vol. 53, n.º 3-4, (1988).

GIBSON, James E., «Celebration and Transgression: Nietzche on Ritual», *Journal of Ritual Studies*, vol. 5, n.º 2 (1991).

GLUCKMAN, Max, «Les Rites de Passage», en M. Gluckman (ed.), *Essays on The Ritual of Social Relations*, Manchester University Press, Manchester, 1962.

—, «Introduction», en *Order and Rebellion in Tribal Africa*, The Free Press, Nueva York, 1963*a*.

—, «Rituals of Rebellion in South-East Africa», en *Order and Rebellion in Tribal Africa*, The Free Press, Nueva York, 1963*b*.

—, *Analysis of a Social Situation in Modern Zululand*, Manchester University Press, Manchester, 1968*a*.

—, «The Utility of the Equilibrium Model in the Study of Social Change», *American Anthropologist*, vol. 70, n.º 2 (1968*b*).

—, «Social Beliefs and Individual Thinking in Tribal Society», en D. Kaplan y R.A. Manners (eds.), *Theory in Anthropology*, Aldine, Chicago, 1968*c*.

—, «Inter-hierarchical Roles: Professional and Party Ethics in Tribal Areas in South and Central Africa», en M.J. Swartz (ed.), *Local-Level Politics*, University of London Press, Londres, 1969.

—, «La lógica de la ciencia y de la brujería africanas», en *Ciencia y brujería*, Anagrama, Barcelona, 1976.

—, «On Drama, and Games and Athletic Contests», en S.F. Moore y B. Myerhoff (eds.), *Secular Ritual*, Van Gorcum, Assen/Amsterdam, 1977.

—, *Política, derecho y ritual en la sociedad tribal*, Akal, Madrid, 1978.

GODLOVE, Terry Jr., *Religion, Interpretation and Diversity of Belief*, Cambridge University Press, Cambridge, 1989.

GOFFMAN, Erving, *Ritual de la interacción*, Tiempo Contemporáneo, Buenos Aires, 1970.

GONZÁLEZ OCHOA, César, «Gadamer y la hermenéutica filosófica», *Acta Poética* (UNAM), 14-15 (1994).

GOODY, Jack, «Religion and Ritual: The Definitional Problem», *British Journal of Sociology*, vol. 12 (1961).

—, «Against "Ritual": Loosely Structure Thoughts on a Loosely Defined Topic», en Sally F. Moore y Barbara G. Myerhoff (eds.), *Secular Ritual*, Van Gorcum, Assen/Amsterdam, 1977.

GRANDY, Richard, «Reference, Meaning and Belief», *Journal of Philosophy*, 70 (1973).

GRICE, H.P., «Significado», en *Cuadernos de Crítica*, UNAM, México, 1978 (1957).

—, «Logic and Conversation», en Steven Davis (ed.), *Pragmatics. A Reader*, Oxford University Press, 1991 (1968).

GRIMES, Ronald, *Beginnings in Ritual Studies*, University Press of America, Washington, 1982.

—, «Victor Turner's Definition, Theory and Sense of Ritual», en K.M. Ashley (ed.), *Victor Turner and the Construction of Cultural Criticism*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis, 1990.

—, *Ritual Criticism*, University of South Carolina Press, 1990.

HARRISON, Jane E., *Themis: A Study of the Social Origins of Greek Religion*, World, Cleveland, 1957 (1912).

HOBSBAWM, Eric y Terence RANGER (eds.), *The Invention of Tradition*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.

HOOKE, S.H. (ed.), *The Labyrinth: Further Studies in the Relation Between Myth and Ritual in the Ancient World*, S.P.C.K., Londres, 1935.

HORTON, Robin, «Ritual Man in Africa», *Africa*, vol. 34, n.º 2 (1964).

—, «African Traditional Thought and Western Science», *Africa*, vol. 37 (1967).

—, «Neo-Tylorianism: Sound Sense or Sinister Prejudice», *Man*, vol. 3, n.º 4 (1968).

—, *Lévy-Bruhl, Durkheim y la revolución científica*, Anagrama, Barcelona, 1980 (1974).

—, «Tradition and Modernity Revisited», en Steven Lukes y Martin Hollis (eds.), *Rationality and Relativism*, The MIT Press, 1982.

—, *Patterns of Thought in Africa and the West*, Cambridge University Press, 1993.

HUSSON, William, «A Wittgensteianian critique of the encoding-decoding model of communication», *Semiotica*, vol. 98, n.º 1/2 (1994).

JAKOBSON, Roman y Linda WAUGH, *La forma sonora de la lengua*, FCE, México, 1987 (1979).

Jarvie, Ian C., «On the Limits of Symbolic Interpretation in Anthropology», *Current Anthropology*, vol. 17, n.º 4 (1976).

—, *Rationality and relativism. In search of a philosophy and history of anthropology*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1984.

Jennings, Theodore W., «On Ritual Knowledge», *Journal of Religion*, vol. 62 (abril 1982).

Jones, Robert Alun, «Robertson-Smith and James Frazer on Religion». G. Stocking Jr. (ed.), *History of Anthropology*, vol. 2. *Functionalism Historicized. Essays on British Social Anthropology*, The University of Wisconsin Press, Madison, WI, 1984.

Jorion, Paul y Geneviéve Dolbos, «La noción espontánea de magia en el discurso antropológico», en *El Hombre*, Manantial, Buenos Aires, 1986 (1980).

Kapferer, Bruce, *A Celebration of Demons*, Berg / Smithsonian Institution Press, Oxford, 1991.

Kertzer, David I., *Ritual, Politics and Power*, Yale University Press, New Haven / Londres, 1988.

Kirk, G.S., *El mito: su significado y funciones en las distintas culturas*, Barral, Barcelona, 1973.

Krotz, Esteban, «Viaje, trabajo de campo y conocimiento antropológico», *Alteridades* (UAM-I), n.º 1, año 1 (1991).

Kuhn, Thomas S., *La estructura de las revoluciones científicas*, FCE, México, 1974.

Lakatos, Imre, *La metodología de los programas de investigación científica*, Alianza, Madrid, 1983.

Lane, Christel, *The Rites of Rulers. Ritual in Industrial Society - The Soviet Case*, Cambridge University Press, Cambridge, 1981.

Leach, Edmund, «Ritualization in man in relation to conceptual and social development», *Philosophical Transactions of the Royal Society of London*, Series B, vol. 252, n.º 772 (1966).

—, «Anthropological Aspects of Language: Animal Categories and Verbal Abuse», en E.H. Lenneberg (ed.), *New Directions in the Study of Language*, The MIT Press, Cambridge, 1966 (1964).

—, «Magical Hair», en John Middleton (ed.), *Myth and Cosmos*, University of Texas Press, Austin/Londres, 1967 (existe traducción al español en *Alteridades* [UAM-I, México], n.º 13 [1997]).

—, «Virgin Birth», en *Genesis as Myth and other Essays*, Jonathan Cape, Londres, 1969.

—, *Lévi-Strauss*, Fontana/Collins, Londres, 1970.

—, «The influence of cultural context on non-verbal communication in man», en Robert A. Hinde (ed.), *Non-verbal Communication*, Cambridge University Press, Cambridge, 1972*a*.

—, «Dos ensayos sobre la representación simbólica del tiempo», en *Replanteamiento de la antropología*, Seix-Barral, Barcelona, 1972*b* (1961).

—, «La base epistemológica del empirismo de Malinowski», en R. Firth (ed.), *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Siglo XXI, México, 1974 (1957).
—, *Sistemas políticos de la Alta Birmania*, Anagrama, Barcelona, 1976 (1954).
—, «Ritual», en *Enciclopedia Internacional de las Ciencias Sociales*, vol. 9, Aguilar, Madrid, 1977 (1966).
—, *Cultura y comunicación. La lógica de la conexión de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 1978 (1976).
—, «Anthropology of Religion: British and French Schools», en Ninian Smart, John Glayton, Steven Katz y Patrick Sherry (eds.), *Nineteenth Century Religious Thought in the West*, vol. III, Cambridge University Press, Cambridge, 1985.
LÉVI-STRAUSS, Claude, «Introducción a la obra de Marcel Mauss», en M. Mauss, *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1971.
LEWIS, Gilbert, *Day of Shining Red. An Essay on Understanding Ritual*, Cambridge University Press, 1980.
LEWIS, Ian M., *Religion in Context. Cults and Charisma*, Cambridge University Press, 1986.
LLOYD, Christopher, *Explanation in Social History*, Basil Blackwell, Oxford, 1986.
LUKES, Steven, *Durkheim, su vida y su obra*, Siglo XXI, Madrid, 1984 (1973).
LYONS, John, *Introducción en la lingüística teórica*, Teide, Barcelona, 1977.
MACINTYRE, Alasdair, *Tras la virtud*, Crítica, Barcelona, 1987.
—, *Whose Justice? Which Rationality?*, University of Notre Dame Press, 1988.
MALINOWSKI, Bronislaw, *Coral Gardens and Their Magic*, vol. 2: *The Language of Magic and Gardening*, George Allen & Unwin, Londres, 1935.
—, *Sex, Culture and Myth*, Harcourt, Brace and World, 1962.
—, «El problema del significado en las lenguas primitivas», en C.K. Ogden e I.A. Richards, *El significado del significado*, Paidós, Buenos Aires, 1964 (1923).
—, *Los Argonautas del Pacífico Occidental*, Península, Barcelona, 1973 (1922).
—, *Una teoría científica de la cultura*, Sarpe, Madrid, 1984 (1944).
—, «Magia, ciencia y religión», en *Magia, ciencia y religión*, Origen/Planeta, México, 1985*a* (1948).
—, «El mito en la psicología primitiva», en *Magia, ciencia y religión*, Origen/Planeta, México, 1985*b* (1948).
MARETT, R.R., *Tylor*, Chapman and Hall, Londres, 1936.
MATURANA, Humberto R. y Francisco J. VARELA, *The Tree of Knowledge: The Biological Roots of Human Understanding*, Shambhala, Boston, 1992.

MAUSS, Marcel, «Esbozo de una teoría general de la magia», en *Sociología y antropología*, Tecnos, Madrid, 1971.
MCCREERY, John L., «Negotiating with demons: the uses of magical language», *American Ethnologist*, vol. 22, n.º 1 (1995).
MÈLICH, Joan-Carles, *Antropología simbólica y acción educativa*, Paidós, Barcelona, 1996.
MIER, Raymundo, «Tiempos rituales y experiencia estética», en Ingrid Geist (ed.), *Procesos de escenificación y contextos rituales*, UIA-Plaza y Valdés, México, 1996.
MOORE, Sally F., *Law as Process*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1979.
— y Barbara MYERHOFF, «Introduction: Secular Rituals», en S.F. Moore y B. Myerhoff (eds.), *Secular Ritual*, Van Gorcum, Assen/Amsterdam, 1977
MURRAY, Gilbert, *Eurípides y su época*, FCE, México, 1949.
NADEL, S.F., «Malinowski, sobre la magia y la religión», en R. Firth (ed.), *Hombre y cultura. La obra de Bronislaw Malinowski*, Siglo XXI, México, 1974.
NEEDHAM, Rodney, *Belief, Language and Experience*, The University of Chicago Press, Chicago/Londres, 1972.
—, «Remarks on Wittgenstein and Ritual», en *Exemplars*, University of California Press, Berkeley, 1985.
PAZ, Octavio, *El arco y la lira*, FCE, México, 1967.
PEACOCK, James L., «Traditional Society and Consciousness. The Durkheimian Perspective on Ritual», en *Consciousness and Change*, Basil Blackwell, Oxford, 1975.
PEREDA, Carlos, «Racionalidad», en León Olivé (ed.), *Racionalidad*, FCE-UNAM, México, 1988.
—, *Razón e incertidumbre*, Siglo XXI-UNAM, México, 1994*a*.
—, *Vértigos argumentales. Una ética de la disputa*, Anthropos-UAM, Barcelona, 1994*b*.
PFAFFENBERGER, Bryan, «Social Anthropology of Technology», *Annual Review of Anthropology*, vol. 21 (1992).
POUILLON, Jean, «Observaciones sobre el verbo "creer"», en M. Izard y P. Smith, *La función simbólica*, Júcar Universidad, Madrid, 1989 (1979).
RAPPAPORT, Roy A., «The Obvious Aspects of Ritual», en *Ecology, Meaning, and Religion*, North Atlantic Books, Berkeley, 1979.
REYES, Alfonso, «Las jitanjáforas», en *La experiencia literaria. Obras completas de Alfonso Reyes*, vol. XIV, FCE, México, 1962.
RYLE, Gilbert, *The Concept of Mind*, Hutchinson, Londres, 1949.
SAETTELE, Hans, «Reflexividad del lenguaje e ideología lingüística», en *Arte, Crítica, Sociedad*, México, 1979.
SAUSSURE, Ferdinand de, *Curso de lingüística general*, Losada, Buenos Aires, 1977 (1915).

SEARLE, John, *Actos de habla*, Cátedra, Madrid, 1990 (1969).
SEGAL, Robert A., «The Myth-Ritualist Theory of Religion», *Journal for the Scientific Study of Religion*, vol. 19, n.º 2 (junio 1980).
SIERRA, Teresa María, *Discurso, cultura y poder. El ejercicio de la autoridad en los pueblos hñähñús del Valle del Mezquital*, CIESAS - Gobierno del Estado de Hidalgo, México, 1992.
SKORUPSKI, John, *Symbol and Theory. A Philosophical Study of Theories of Religion in Social Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge, 1983.
SMITH, Neil y Deirdre WILSON, *La lingüística moderna. Los resultados de la revolución de Chomsky*, Anagrama, Barcelona, 1983 (1979).
SMITH, William Robertson, *The Religion of the Semites. The Fundamental Institutions*, The Meridian Library, Nueva York, 1956 (1889).
SPERBER, Dan, *El simbolismo en general*, Anthropos, Barcelona, 1978.
— y Deirdre WILSON, *Relevance. Communication and Cognition*, Harvard University Press, 1986.
SPIRO, Melford, «Religion: problems of definition and explanation, en M. Banton (ed.), *Anthropological Approaches to the Study of Religion*, Tavistock, Londres, 1966.
—, «Virgin Birth, Parthenogenesis and Physiological Paternity: An Essay in Cultural Interpretation», *Man*, vol. 3, n.º 2 (1968).
STAAL, Frits, «The Meaninglessness of Ritual», *Numen*, vol. XXVI, fasc. I (1979).
—, «The Search for Meaning: Mathematics, Music, and Ritual», *American Journal of Semiotics*, vol. 2, n.º 4 (1984).
SUPPE, Frederick, *La estructura de las teorías científicas*, Editora Nacional, Madrid, 1979 (1974).
TAMBIAH, Stanley J., «The Magical Power of Words», *Man*, vol. 3, n.º 2 (1968).
—, *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*, Harvard University Press, Cambridge, MA, 1985.
—, *Magic, Science, Religion, and the Scope of Rationality*, Cambridge University Press, Cambridge, 1990.
TAYLOR, Charles, «The Dialogical Self», en D.R. Hiley, J.F. Bohman y R. Shusterman (eds.), *The Interpretive Turn*, Cornell University Press, Ithaca/Londres, 1991.
THOMPSON, John B., *Ideology and Modern Culture. Critical Social Theory in the Era of Mass Comunication*, Polity Press, Cambridge, 1990.
TURNER, Victor W., *Dramas, Fields and Metaphors*, Cornell University Press, Ithaca/Londres, 1974.
—, *La selva de los símbolos*, Siglo XXI, Madrid, 1980 (1967).
—, *El proceso ritual*, Taurus, Madrid, 1988 (1969).
—, *From Ritual to Theatre*, PAJ Publications, Nueva York, 1982.
—, *On the Edge of the Bush*, University of Arizona Press, Tucson, 1985.

—, *The Anthropology of Performance*, PAJ Publications, Nueva York, 1987.
— y Edward BRUNER (eds.), *The Anthropology of Experience*, University of Illinois Press, Urbana/Chicago, 1986.
TYLOR, Edward B., *Primitive Culture*, 2 tomos, Brentano's, Nueva York, 1924 (1871).
—, *Researches into the Early History of Mankind*, The Chicago University Press, Chicago/Londres, 1965 (1865).
—, «Cultura», en J.S. Kahn (ed.), *El concepto de cultura*, Anagrama, Barcelona, 1975.
VALERI, Valerio, *Kingship and Sacrifice: Ritual and Society in Ancient Hawaii*, University of Chicago Press, 1985.
VAN DOKKUM, André, «Belief Systems about Virgin Birth: Structure and Mutual Comparability», *Current Anthropology*, vol. 38, n.º 1 (1997).
VAN GENNEP, Arnold, *Los ritos de paso*, Taurus, Madrid, 1986 (1909).
VAN VELSEN, J., «The Extended-case Method and Situational Analysis», en A.L. Epstein (ed.), *The Craft of Social Anthropology*, Tavistock Publications, Londres, 1967.
VARELA, Roberto, «Cultura, tecnología y dispositivos habituales», en María Josefa Santos y Rodrigo Díaz (eds.), *Innovación tecnológica y procesos culturales. Nuevas perspectivas teóricas*, FCE-UNAM, México, 1997.
VILLORO, Luis, *Creer, saber, conocer*, Siglo XXI, México, 1982.
—, *El concepto de ideología y otros ensayos*, FCE, México, 1985.
—, *El pensamiento moderno. Filosofía del Renacimiento*, FCE, México, 1992.
WINCH, Peter, «Understanding a Primitive Society», *Ethics and Action*, Routledge & Kegan Paul, Londres, 1972 (1964). Existe versión en español en *Alteridades* (UAM, México), n.º 1 (1991).
—, «Meaning and Religious Language», en *Trying to Make Sense*, Basil Blackwell, Londres, 1987.
WITTGENSTEIN, Ludwig, *Investigaciones filosóficas*, Crítica-UNAM, Barcelona, 1988.
—, *Comentarios sobre «La rama dorada»*, UNAM, México, 1985.
ZUESSE, Evan M., «Ritual», en M. Eliade (ed.), *The Encyclopedia of Religion*, vol. 12, MacMillan, Nueva York, 1987.

ÍNDICE

Prólogo. Los cazadores de significados 9

Introducción. Memoria argumental de un archipiélago 13

I

LA EXPLORACIÓN DE LA DISTANCIA:
CREENCIAS, PRÁCTICAS, LENGUAJE RITUALES

1. Los rituales descarnados: creencias rituales, equívocos de la razón 35
   El *modus operandi* del pensamiento primitivo 35
   Rituales para el iluso filósofo de la naturaleza 40
   Una polémica sobre la noción de *creencia* 47
   Las cosmologías tradicionales como teorías excluyentes . . 49
   Hacia una antropología de las creencias 58
   El hombre ritual monológico 65

2. La sociedad proyectada: prácticas rituales, acciones simbólicas 69
   La «intuición genial» de Robertson-Smith 69
   El modelo criptológico de interpretación de los rituales . . . 76
   El debate con los intelectualistas 80
   Tres tensiones iniciales 82
   El dilema de una explicación social del fundamento del conocimiento 85

La Sociedad como entidad ontológica 87
La inclinación neointelectualista de Durkheim 88
La concepción fundamentalista del ritual 92
La concepción sociológica del ritual 96
La Escuela mito-ritualista 101
La concepción integracionista del ritual 105
Nuevas rutas de investigación 109

3. Las voces transfiguradas: lenguaje ritual, proyectiles verbales 113
Magia, religión y ciencia 113
La «fuerza psicológica» de la magia 117
La representación ritual de los deseos 120
Arar el lenguaje mágico 124
Conjuros mágicos y ritos 126
Onomatopeyas y el poder de las palabras mágicas 130
Conjuros mágicos, proyectiles verbales, enunciados realizativos 135
Flores verbales y el simbolismo sonoro del lenguaje 141
Héroes culturales y alusiones mitológicas 145

II

HORIZONTES RITUALES, RITUALES AMBIGUOS

4. Los rituales como máscaras. Análisis situacionales, horizontes rituales 155
La inauguración de un puente 155
Los análisis situacionales 160
Las enseñanzas de un ritual sangriento 167
Rituales de rebelión 170
La ritualización de las relaciones sociales 181
Vida ritual y los requisitos de la ignorancia y de la inconsciencia 205

5. El «giro lingüístico» del ritual. Mensajes colectivos, memoria del ritual 223
Rituales, sueños y confusiones 223
Algunas propiedades formales de los rituales 225
Sobre la definición de «ritual» 227
Modelos de argumentación heterogéneos y múltiples 228
Equilibrio social, cambio y artificios mentales 231
Hacia una concepción no ortodoxa del ritual 235
Creencias, ritual, y algunos debates escolásticos 237
Entre el ritual y la ciencia, ¿de la poesía a la exactitud? . . . 239

Una atribución ideológica 246
El poder del ritual 249
La Virgen madre y la paternidad fisiológica 251
El síndrome de alguna antropología simbólica 255
Un largo paréntesis de aclaraciones 260
Confusiones en los actos mágicos... y en nuestros hogares . 262
La lógica del aquí, la mito-lógica de la «otredad» 266
El «giro lingüístico» del ritual 274
Una antropología de la competencia cultural 283
Sintaxis y significado rituales: dos críticas 288
La fijeza del ritual y su ambigüedad 291
Los rituales como sistemas de mensajes y de información, como memoria 295

Epílogo. Dimensiones plurales de la vida ritual 305

Bibliografía 321